А. В. Кричевский

КАК ВЫРАЗИТЬ НЕВЫРАЗИМОЕ?

К вопросу о понятийном аппарате метафизики



Москва
2024

УДК 111
ББК 87.1
К82

Кричевский, А. В.

К82 Как выразить невыразимое? К вопросу о понятийном аппарате метафизики / А. В. Кричевский. — Москва : Директ-Медиа, 2024. — 104 с.

ISBN 978-5-4499-4246-3

Данная небольшая работа является продолжением ряда индивидуальных монографий автора, посвященных фундаментальным проблемам метафизики как искусства умозрительного размышления об абсолюте (см. список литературы). Показано то, каким образом умозрение, проходя по пути апофатики через парадоксы актуальной бесконечности, через концепции совершенного духа Гегеля и Шеллинга и надбытийного первого единого неоплатоников, погружается в безмолвную бездну абсолюта (Майстер Экхарт).

Для философов, теологов и всех тех, кто интересуется метафизикой.

УДК 111
ББК 87.1

ISBN 978-5-4499-4246-3

Не бойся сделать шаг в небытие.
Ведь глупее всего умереть
от страха перед смертью.

А. В. Кричевский

В данной публикации представлены некоторые результаты моей работы над индивидуальной монографией «Парадоксы актуальной бесконечности в метафизике». Как упомянутая книга, так и настоящая работа предназначены для философов, историков метафизики, специалистов по диалектической логике, философии религии и теологов, а также для широкого круга всех интересующихся ключевыми проблемами, с которыми сталкивается искусство философского мышления об абсолюте, свободе и бесконечности.

Роль метафизики в философии

1. Метафизика — это прежде всего искусство философского размышления об абсолюте и об основах бытия и познания. Именно метафизическая картина универсума создает ту рамку, в которой на самом деле только и могут существовать все прочие философские направления.

2. Практически все прочие философские дисциплины, например, такие, как логика, и особенно диалектическая логика, теория познания, теория сознания, размышления о разуме и *cogito*, философия человека, этика, эстетика, философия религии, и проч. на самом деле могут существовать лишь как прикладная метафизика. Без метафизики они повисают в воздухе. Поэтому явно или имплицитно они фактически пользуются теми или иными метафизическими предпосылками.

3. Попытка доказать, что категория абсолюта в философии является излишней, это опять же метафизика.

4. История философии — это прежде всего история метафизики.

5. Метафизика пронизывает всю западную философию от античности до позднего Шеллинга и далее.

6. Метафизическое измерение присутствует и в восточной философии.

7. Что касается философии религии, то совершенно ясно, что она просто невозможна без метафизики. Метафизика — это основа любого возможного способа философствования о религии, начиная с вопроса о том, в каком смысле и в какой мере термин «абсолют» можно считать философским коррелятом слова «Бог». Между

прочим, Гегель дал блестящий образец построения философии религии на базе своей метафизической системы.

8. Критика метафизики Кантом, а также возрождение метафизики после Канта — это тоже фундаментальные темы истории философии.

9. Из сказанного сами собой вытекают, например, такие «мегатемы», как «Роль метафизики в философии», «Метафизика и история философии» (или «История философии как история метафизики», или «История философии сквозь призму метафизики»), «Метафизика и теория познания», «Метафизика и онтология», «Метафизика и философия религии» и проч.

Что такое метафизический парадокс?

Под *метафизическим парадоксом* мы будем подразумевать такое противоречие, которое не является результатом логической или какой-либо иной когнитивной ошибки, а представляет собой указание на то, что понятийный аппарат определенной метафизической системы исчерпал собственные возможности для описания своего объекта и что сама эта система поэтому должна быть так или иначе подвергнута, если использовать известное выражение Гегеля, «снятию» на более высоком метафизическом уровне.

При этом сам предмет исследования может иметь такой характер, что без противоречий его описать просто невозможно. Парадоксально само понятие актуальной бесконечности как того, что не имеет конца и вместе с тем является полностью завершенной данностью. Здесь сводятся воедино такие противоречащие друг другу моменты, как беспредельность и актуальная завершенность.

Парадоксально утверждение о том, что «все относительно». Ведь что значит здесь выражение «все»? Если «все» действительно носит всеобъемлющий характер, то относительно и само это утверждение. С чем же тогда оно соотносится? Очевидно, с абсолютом. Тогда получается, что все относительно, — кроме абсолюта. Но в таком случае «все» как раз не имеет всеобъемлющего характера.

Парадоксальны апории Зенона, рассуждения Платона о первом Едином и о Едином Сущем, формулировки

Николая Кузанского об абсолюте и практически все умозрительные построения, всерьез направленные на постижение актуальной бесконечности абсолюта.

Философская система Гегеля изначально ориентирована на то, чтобы уловить метафизическую интуицию актуальной бесконечности. В ней тождество бытия и ничто — это необходимое для разума исходное противоречие, развитие которого в конечном счете приводит Гегеля к формулировке концепции абсолютного духа как «истинно» бесконечной метафизической реальности. В этом смысле гегелевская система развивается через цепь необходимых противоречий, которые также следовало бы назвать парадоксами. При этом результат, к которому приводит гегелевская система, а именно, понятие абсолютного духа, сам по себе оказывается таким ее финальным парадоксом, который указывает на необходимость прорыва ее имманентных границ и перехода на более высокий метафизический уровень умозрения, который изнутри самой системы увидеть невозможно.

Парадоксальна имплицитно присутствующая в рассуждениях позднего Шеллинга интуиция, согласно которой абсолют должен быть осмыслен как сила, свободно полагающая всякое, в том числе и свое собственное, бытие и потому стоящая над бытием как таковым.

Интуиция актуальной бесконечности вынуждает умозрение формулировать так называемые автореферентные высказывания. В конечном счете практически все парадоксы актуальной бесконечности являются парадоксами самосоотнесенности. Парадоксально, например, аристотелевское понятие мыслящего себя мышления, понятие причины самой себя (causa sui),

перформативного акта *cogito*, понятие фрактала, понятие самосоотнесенного можествования.

Парадоксально и понятие множества всех множеств, не являющихся подмножествами самих себя. Является ли такое множество своим собственным элементом? Если да, то это противоречит его исходному понятию. Если нет, то тогда в соответствии со своим понятием оно должно содержать себя в качестве своего элемента. Таким образом, из двух противоположных ответов на поставленный вопрос оба противоречат исходному понятию. В этой связи любопытно и понятие такого каталога всех книг библиотеки, который сам является одной из книг этой библиотеки. Такой каталог должен содержать себя самого в качестве одного из своих пунктов.

Сравним указанные фигуры мысли с понятием *causa sui* вот в каком отношении. Допустим, *causa sui* есть свободная причина, стоящая над всем без исключения причиненным. Является ли она причиной самой себя? Если да, то тогда она есть и причиненное, и как *причиненное* она не может быть причиной самой себя как *причины*. Если нет, то тогда она как причиненное предполагает саму же себя как стоящую над ней причину самой себя. Здесь получается, что «свободная» причина самой себя не может возвышаться над собой как причиняемым. Тогда она не может быть и свободной причиной самой себя. Но если она не может быть свободной причиной самой себя, то она не может быть и свободной причиной чего бы то ни было иного. Если же допустить, что *causa sui* — это всего лишь *необходимая* причина самой себя, то это значит, что вообще все причиняемое

вытекает из нее с необходимостью. Это, в свою очередь, означает, здесь причина с необходимостью «непредмыслимым» образом *всегда уже* перешла в причиняемое и потеряла себя в нем. Получаем уже не парадоксальное, а абсурдное представление о причиняемом, не имеющем причины. Это значит, спинозовская субстанция как *необходимая* причина самой себя — это всего лишь метафизическая фикция. Но все же *causa sui* прежде всего должна быть осмыслена как свободная причина самой себя и именно поэтому как сила, которая также способна выступать причиной всех метафизических фактов, не являющихся своей собственной причиной.

При этом, однако, парадоксальность понятия самосоотнесенного причинения сохраняется и за пределами онтологии. *Causa sui* в качестве «каталога книг библиотеки» *универсума действительности* содержит в себе также и саму себя как причину всех без исключения причин. Если же допустить, что она не входит в этот каталог, то это будет означать, что она не входит в состав универсума и оказывается абсолютным Ничто. Можно ли будет в таком случае утверждать, что тогда она уже не может считаться причиной самой себя? Вовсе нет. Ведь она в качестве абсолютного Ничто просто исчезла из самой себя как из «каталога», в который входят только метафизические факты, принадлежащие универсуму действительности. Иными словами, абсолют именно как абсолютное Ничто является причиной самого себя за пределами универсума действительности. Но именно поэтому только абсолютное Ничто может выступить в качестве свободной причины этого универсума, взятого в его актуальной бесконечности.

Парадоксально перформативное высказывание абсолюта «Я есмь Сущий». Если допустить, что абсолют полагает себя в качестве Сущего именно этим высказыванием, то получается, что тот «Я», который его высказывает, *до* или *без* этого высказывания не существует. Так кто же тогда является субъектом этого высказывания? То же относится к перформативному высказыванию абсолюта «Я — Единый», осуществляемому уже за пределами бытия как такового.

Парадоксальна сама попытка построить метафизику за пределами онтологии. Однако эта попытка продемонстрировала свою правомерность и эвристическую ценность по крайней мере начиная с платоновского диалога «Парменид», послужившего основой неоплатонических построений, ведущих именно в этом направлении.

Парадоксален и тот факт, что «истиной» так называемого онтологического аргумента в пользу бытия Бога является метафизическая демонстрация его небытия, понимаемая, однако, отнюдь не в атеистическом смысле.

Некоторые основные термины и понятия метафизики[1]

Абсолют — актуально бесконечный предел метафизических устремлений умозрения. В качестве *имманентной* вершины метафизического универсума абсолют выступает как *то, выше чего уже ничто нельзя помыслить,* т. е. как вершина постижимого. Здесь теологическим коррелятом термина «абсолют» является слово «Бог». В качестве силы, *трансцендентной* по отношению к метафизическому универсуму как таковому и поднимающей его до парадоксальной вершины универсума действительности, абсолют выступает как *то, что выше всего, о чем только можно помыслить,* т. е.

---

[1] Данный словарь впервые представлен в моей монографии: *А. В. Кричевский.* Сила небытия... С. 543–570. В настоящей статье словарь переработан и дополнен. Эта работа будет продолжена и в моей книге «Парадоксы актуальной бесконечности в метафизике», над которой я работаю в настоящее время. Словарь не претендует на общефилософскую полноту. У него другое предназначение. Он показывает соотношение понятий такой метафизики, которая на пути анализа парадоксов актуальной бесконечности абсолюта выводит умозрение за пределы не только онтологии, но и генологии (учение о едином). Рекомендую заинтересованному и внимательному читателю обращаться к нему в процессе чтения метафизических текстов, к числу которых я позволяю себе относить и мои скромные публикации (см. напр. индивидуальные монографии: *Кричевский А. В.* Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга. Москва: ИФ РАН, 2009; *Он же* Абсолютный дух сквозь лики триединства: Сравнительный анализ философско-теологических концепций Гегеля и позднего Шеллинга. Москва: ИФ РАН, 2011; *Он же.* Сила небытия: Метафизика за пределами онтологии. Москва — Берлин: Директ-Медиа, 2015; *Он же.* Диалектика бытия и свободы в метафизике. Москва — Берлин: Директ-Медиа, 2018). Это поможет пониманию обсуждаемой сути дела, а меня, надеюсь, избавит от необходимости отвечать на неадекватные вопросы и возражения.

как Непостижимое, или, что то же самое, как абсолютное Ничто. Здесь мистико-теологическим коррелятом термина «абсолют» является экхартовская «Бездна Божественности».

Абсолютный дух — вечный перформативный акт самосознания абсолютного духа, каковым актом только «впервые» и порождается сам же абсолютный дух. Акт *cogito* абсолюта, метафизически необходимо имплицирующий его бытие. Самосознание абсолютного бытия, тождественное самому этому бытию. В концепции Гегеля моментами абсолютного духа являются абсолютная идея и природа как ее инобытие. В полном фрактальном взаимопроникновении этих моментов (полностью проникнутая идеей природа и полностью реализованная в снятии природы идея) и реализуется, по Гегелю, абсолютный дух, разделяющий себя на эти моменты и при этом удерживающий их в единстве (полагающее снятие и снимающее полагание). В концепции Шеллинга абсолютный дух не нуждается в прохождении через действительное инобытие, поскольку он сам в себе самом уже представляет собой изначальное триединство имманентных форм своего бытия: это (1) можествование быть, (2) чистое бытие и (3) можествование быть как таковое (форма духа). Это триединство является также условием возможности свободного полагания абсолютным духом иного бытия, отличного от бытия его собственного, вечного и актуально бесконечного. Само по себе это триединство, однако, представляет собой не что иное, как аффирмативное бытие. Свобода абсолюта по отношению к этому бытию как таковому уже не может опираться на триединство.

Поэтому поздний Шеллинг подходит к мысли о том, что абсолютный дух в конечном счете должен быть постигнут как свободный также и по отношению к своим формам. Это, однако, означает, что за термином «абсолютный дух» скрывается реальность, трансцендентная по отношению к своему собственному вечному бытию. В нашем контексте мы уже не называем эту реальность абсолютным духом. Абсолютный дух — это всего лишь *сущее* Единое, а не стоящее над бытием первое Единое, или Единое как таковое.

Алеф — центр фрактального триединства форм бытия абсолютного духа, сам по себе также подвластный фрактальности и в себе самом опять-таки представляющий собой триединство. Единство трех форм бытия абсолютного духа, если мыслить его как единство *сущее*, или как *сущность* триединства, неизбежно предстает в качестве Алефа. Это значит, что Алеф полностью остается в плену аффирмативного бытия. Алеф поэтому не может быть обителью свободы абсолюта по отношению к своему бытию. В более широком контексте можно сказать иначе. Актуально бесконечный центр фрактального единства форм абсолютного духа не может как таковой существовать в качестве Алефа. Он, подобно каждой из форм абсолютного духа, возможен только как соответствующий гештальт, как уже не поддающееся ни потенциально, ни привативно бесконечному фрактальному делению самоидентичное начало бытия, а именно как гештальт сущего единства трех форм абсолютного духа, являющийся бытийным отпечатком и при этом отрешенным от бытия проблеском генады единства, которую надбытийственным образом излучает первое Единое,

само по себе всегда остающееся свободным от какого бы то ни было соотношения с бытием. Умозрительный образ Алефа на самом деле не может уловить то, на что он направлен, а именно подлинный центр Триединства.

Антропоморфизм — приписывание человеком каким-либо предметам, явлениям, действительным или вымышленным существам, метафизическим сущностям и проч., а также самому абсолюту как таковому черт, свойств и качеств, характерных для человека как биологического вида, включая его материальный и духовный образ. Частный случай ситуации, когда конечный дух проецирует на абсолют свои собственные черты и, таким образом, ищет и, соответственно, усматривает в абсолюте лишь самого себя. Эта ситуация преодолевается только в метафизическом прорыве конечного духа к абсолюту. Главный источник антропоморфизма — это экзистенциальный страх человека, или, говоря обобщенно, конечного духа, перед метафизическим прорывом, ведущим его через мистическую смерть к погружению в свободную от каких-либо образов бездну абсолюта как абсолютного Ничто. Тезис же «Бог создал человека по своему образу и подобию» радикальный критик антропоморфизма заменяет на следующий: «Человек создает образ абсолюта по своему образу и подобию». Основную проблему здесь можно разделить на три следующих пункта: (1) какие качества, присущие человеку, принципиально нельзя отнести к абсолюту, даже если их возвести в степень актуальной бесконечности, (2) можно ли такие качества, как мышление, мышление мышления, акт cogito, сознание и самосознание, можествование, воля и воление, способность творить, способность к выбору,

моральность, отнести только к человеку как биологическому виду («человек разумный») и (3) какие качества абсолюта, даже возведенные в степень актуальной бесконечности, можно все же приписать не абсолюту как таковому, а только ему как уже установившему себя на определенной ступени его свободной эманации.

Например, в нашем контексте актуально бесконечное бытие можно приписать абсолюту только на его онтологическом уровне, т. е. на той ступени его свободной эманации, где он устанавливает себя в качестве Единого Сущего и тем самым создает онтологическое измерение универсума. Однако бытие в принципе не может быть приписано абсолюту как отрешенному от бытия первому Единому и уж тем более бытие нельзя приписать абсолюту как отрешенному от единства Молчащему, не говоря уже об абсолюте как таковом, который выступает перед умозрением в качестве абсолютного Ничто, или, что то же самое, в качестве принципиально Непостижимого. Решение этой проблемы — основная задача апофатики. Что касается *первого* пункта, то в нашем контексте во всяком случае ясно, что умозрение не может приписывать абсолюту какие-либо черты природного человеческого облика. К этому пониманию в своем измерении пришли традиционные мировые религии и конфессиональное богословие. В буддизме, исламе и иудаизме, например, вообще запрещено придавать Богу какой-либо чувственно воспринимаемый образ. В христианстве иконы, изображающие Бога Отца, — как, например, в «Троице» Рублева, — не считаются каноническими. Что касается *второго* пункта, то я придерживаюсь тезиса о том, что для указанного в нем ограничения нет

никаких серьезных метафизических оснований. Более того, таковых оснований нет даже для утверждения о том, что сфера конечного духа, скажем, в его гегелевском понимании, исчерпывается духом человека как биологического вида.

Понимание человека как «вершины мироздания» и как «венца творения» характерно прежде всего для конфессиональной религиозности. Понимание человека как единственно возможного носителя духа, в том числе и духа абсолютного, характерно, например, для левого гегельянства и в конечном счете с необходимостью ведет к атеизму. Ведь если допустить, что абсолютный дух как высшая онтологическая форма абсолюта, тождественная актуально бесконечному бытию-сознанию, реализуется только лишь в сознании или пусть даже через сознание человека, то тогда получается, что Бог как Сущий — при определенных условиях, а именно, на вершине спекулятивного мышления, где абсолютная идея через человека и якобы только через человека приходит к своему самосознанию, — рождается опять-таки лишь в сознании человека.

Из этого приходится заключить, что вне человеческого сознания не может быть никакого Бога, а значит, никакого Бога, собственно, и вовсе нет. Если же, опираясь на немецкую философскую мистику (прежде всего это Майстер Экхарт) и, скажем, старогегельянство (прежде всего это К. Ф. Гёшель), допустить, что абсолютный дух никоим образом не зависит от человеческого сознания, то тогда придется сделать вывод о том, что абсолютный дух, реализующийся *в результате* спекулятивно-метафизической возгонки сознания человека,

может быть понят лишь как метафизический проблеск, или экхартовский прорыв (абсолютный дух микроуровня) в этом сознании абсолютного духа как такового, т. е. как онтологически безусловного *первоначала* (абсолютный Дух макроуровня), самодостаточность которого никаким образом не зависит не только от человеческого духа, но и от конечного духа как такового и от результатов его метафизической возгонки. Низшая форма духовности как таковая не может постичь высшую форму духовности. Для конечного духа доступен лишь конечный дух. Абсолютный дух постижим лишь для абсолютного духа. Для конечного духа постижение духа абсолютного становится возможным только через экхартовский прорыв. Чтобы познать абсолют в качестве абсолютного духа, конечному духу надо самому стать абсолютным духом. Соответственно, чтобы познать абсолют в качестве первого Единого, тому, кто уже отождествился с абсолютным духом, надо, далее, самому стать первым Единым. И, наконец, чтобы познать абсолют в качестве абсолютного Ничто, тому, кто уже отождествился с первым Единым, надо самому стать абсолютным Ничто. Для человека это помимо прочего означает, что любые иные его попытки постичь более высокую форму духовности неизбежно ведут его на принципиально бесперспективный путь антропоморфизма. Что касается *третьего* пункта, то здесь надо обратить внимание на следующее.

Антропоморфизм можно считать частным случаем более общей тенденции проецировать понятия и способы рассуждения, пригодные для осмысления более низких уровней универсума, на уровни более высокие.

Например, диалектика отрицания отрицания, применимая на уровне онтологии, перестает работать на уровне генологии. Ведь любые попытки рассуждать на основе такой диалектики о стоящем над бытием первом Едином неизбежно ведут нас мимо цели, ибо они сразу низводят его в наших глазах на уровень Единого Сущего, между тем как последний в принципе не может быть без отрешенного от бытия первого Единого как такового. Аналогичная неприятность случается с умозрением, когда оно вслед за поздним Шеллингом отождествляет *воление* абсолюта с его *бытием*. Воление абсолюта тождественно его бытию лишь в рамках онтологического универсума. Это не что иное, как осуществляемый абсолютом перформативный акт *cogito*, который в том случае, если абсолют его действительно совершает, с необходимостью метафизически имплицирует бытие абсолюта. Между тем результатом свободного воления, или произволения. абсолюта как такового является также абсолют как отрешенный от бытия первый Единый и, далее, абсолют как отрешенный от единства Молчащий и, наконец, сам же абсолют как таковой (абсолютное Ничто).

Атеизм — мировоззренческая установка, отрицающая бытие Бога. *Обывательский* атеизм не просто отрицает бытие Бога, но вычеркивает из поля зрения интуицию абсолюта как такового. *Спекулятивно-мистический* атеизм ведет к усмотрению того, что абсолют выше всякого бытия, в том числе и своего собственного, актуально бесконечного бытия (*метафизический аргумент в пользу небытия Бога*). Более того, он показывает, что абсолют как таковой выше самого себя как

стоящего над бытием первого Единого, а также выше самого себя как Молчащего, что он тем самым запределен универсуму действительности и выступает по отношению к нему как абсолютное Ничто, которое именно поэтому способно творить его и господствовать над ним.

Аффирмативность — утвердительный характер чего-либо, свободный от односторонней противопоставленности иному. Как у Гегеля, так и у Шеллинга аффирмативность опосредуется отрицанием отрицания. Аффирмативность бытия абсолютного духа у Гегеля опосредована прохождением через действительное инобытие, в силу чего снятое действительное инобытие оказывается неотмыслимым моментом, конституирующим актуально бесконечное бытие. У Шеллинга аффирмативность бытия абсолютного духа конституируется триединством его имманентных форм. В нашем контексте речь идет также об *аффирмативном небытии*. Это последнее, однако, не следует считать неким зеркальным «противообразом» аффирмативного бытия, по существу обремененным той же диалектикой отрицания отрицания. Аффирмативное небытие — это небытие, утверждаемое за пределами этой диалектики, а тем самым — за пределами аффирмативного бытия и, соответственно, за пределами *онтологического* универсума. Именно аффирмативное небытие является условием возможности свободы абсолюта по отношению к своему собственному аффирмативному бытию.

Бездна — один из основных терминов метафизики Майстера Экхарта. Безначальное начало, или безосновная основа, отрешенная от метафизического универсума как такового, а также и прежде всего от самой себя.

Безмолвие — см. ***Молчание***.

Бесконечность — термин, апофатически указывающий на то, что абсолют выше всех тех качеств, которые ему может приписать умозрение. В контексте метафизики за пределами онтологии можно выделить следующие типы бесконечности.

Потенциальная, или «дурная», бесконечность — бесконечность процесса конечных вещей, а также бесконечность движения рассудка от одного конечного определения к другому, где конечное как таковое не снимается.

Привативная бесконечность — бесконечность мироздания в целом, указывающая на то, что мир хотя и не имеет пространственно-временного инобытия, но все же имеет некоторое идеальное, надприродное, метафизическое инобытие (причем это идеальное, фиксированное как противоположность мира, так же в определенном смысле конечно, или опять-таки бесконечно лишь в «привативном» смысле, ибо оно обременено инобытием).

Актуальная, или «истинная», бесконечность, сочетающая в себе свободу от ограниченности с завершенной данностью. Она опять-таки имеет несколько измерений.

Актуальная бесконечность в *онтологическом* измерении — метафизическая черта абсолютного духа, который в конечном счете оказывается для умозрения реальностью, полностью исчерпывающей бытие.

Актуальная бесконечность в *генологическом* измерении — метафизическая черта первого Единого.

Актуальная бесконечность *генад* как стоящих над бытием метафизических излучений Единого (см. ***Генада***).

Актуальная бесконечность *гештальтов* — отрешенное присутствие генады в бытии (см. ***Гештальт***).

Актуальная бесконечность абсолюта как *Молчащего* — черта абсолюта на том его уровне, где его молчание свободно от какой бы то ни было интенциональности, где абсолют молчит не о чем-то, например, о том, что он может сотворить себя в качестве интенционально Молчащего, первого Единого и Единого Сущего, а просто молчит и этим молчанием творит себя самого в качестве абсолютного Ничто. В духе позднего Шеллинга абсолют здесь можно было бы назвать так: *der schlechthin Schweigende* (безусловно Молчащий). Это — абсолютная бесконечность как таковая, собственная черта абсолютного Ничто, трансцендентного «по отношению» к универсуму действительности и тем самым свободного от какого бы то ни было отношения даже к возможности этого универсума. В случае, если безусловно Молчащий создает универсум действительности, он как таковой все равно остается в тишине своего безмолвия за пределами всего мыслимого и немыслимого. Поэтому мы можем сказать, что безусловно Молчащий не занимает никакого места в универсуме действительности. В этом состоит его абсолютная «бездомность», где он трансцендентен «по отношению» ко всему, в том числе и к самому себе, и потому властен надо всем, в том числе и над самим собой.

Бог — теологический коррелят абсолюта. В концепции Шеллинга Бог — это прежде всего Господь, Властитель, объектом господства которого является бытие. При этом Шеллинг уклоняется от задачи постичь Бога как Господа своего собственного бытия. В нашем контексте объектом абсолютного господства оказывается не

только актуально бесконечное бытие, но отрешенное от бытия единство, т. е. метафизический универсум как таковой. В конечном же счете Бог как Субъект этого господства должен быть постигнут как сила, трансцендентная по отношению ко всем измерениям универсума, т. е. также и по отношению к универсуму действительности, охватывающему и *интенциональным* образом Молчащего. Здесь Бог — это *безусловно* Молчащий, или абсолютное Ничто.

Божественность, или **Божество** (*die Gottheit*) — сила, благодаря которой абсолют утверждает себя в качестве Субъекта актуально бесконечного можествования, или абсолютного господства, и тем самым в качестве Бога в окончательном смысле. То, что делает Бога самим собой, то же, что Самость (*das Selbst*) Бога, которую можно обозначить словом ***die Heit*** *Gottes* (в древневерхненемецком и средневерхненемецком языке слово *die Heit* было существительным и помимо прочего имело значения *качество*, *сущность*, *личность*, *природа*). Это такая «природа» Бога, которая состоит в его абсолютной свободе и отрешенности от любой природы. В учении Экхарта Божественность сама является подлинным Субъектом всемогущества. Абсолютное «для-себя», стоящее не только над бытием, но и над отрешенным от бытия единством, а также над интенциональным молчанием абсолюта. Это — сила абсолютного метафизического безмолвия, или сила небытия. При этом обитель божественности, или ее метафизическое место, это отсутствие всякого места, ибо она за пределами всех измерений универсума: это Бездна абсолютного Ничто, где «никто не дома», или, что то же самое, где «дома» только Ничто.

Бытие — метафизическое совпадение с собой, рефлексия в себя, самосоотнесенная негативность (Гегель), в конечном счете реализующаяся в аффирмативном бытии абсолютного духа, вне и помимо которого никакого бытия существовать не может. Предмет онтологии.

Бытие *в качестве* (чего-либо или кого-либо) — *das Sein* ***als*** *etwas oder jemand* (словоупотребление, намеченное Шеллингом) — свободное, или отрешенное, присутствие субъекта в «предикате», или «объекте», реализующееся в рамках онтологического измерения. Если, например, сказать, что абсолютный дух *есть в качестве* первой формы своего бытия, то это будет значить следующее. Абсолютный дух не просто *есть* Могущий быть, но, облекая себя в первую форму, он в ее лице утверждает себя в качестве Могущего быть и при этом остается Тем, Кто может и не быть Могущим быть. Далее: абсолютный дух *есть в качестве* второй формы своего бытия. Это значит, что он не просто есть чисто Сущий, но, облекая себя во вторую форму, он в ее лице утверждает себя в качестве чисто Сущего и при этом остается Тем, Кто может и не быть чисто Сущим. Однако в контексте метафизики за пределами онтологии *быть в качестве X* может лишь Тот, Кто сам по себе стоит выше бытия как такового. Шеллинговский абсолютный дух как таковой не может утвердить себя в своей свободе по отношению к фрактальному триединству форм своего бытия. Для того, чтобы решить задачу *бытия в качестве некоторого иного бытия*, необходимо прежде решить несоизмеримо более фундаментальную задачу *самополагания в качестве* бытия как такового. Абсолют *есть в качестве* абсолютного духа как такового, т. е. в качестве

актуально бесконечного аффирмативного бытия, или бытия как такового. Это значит, что абсолют, сам по себе оставаясь выше бытия, свободно полагает бытие и себя как свободно присутствующего в нем, т. е. полагает себя в качестве присутствующего в бытии отрешенным от бытия образом. Абсолют *есть* именно в качестве Единого *сущего*, или, что то же самое, в качестве абсолютного духа. Это, однако, не значит ни того, что абсолют *с необходимостью есть*, ни того, что он с необходимостью есть абсолютный дух. Это значит другое: *если* абсолют есть, т. е. если он свободно полагает свое бытие, то он прежде всего полагает себя в качестве абсолютного духа. Но прежде полагания своего бытия абсолют свободно полагает свое отрешенное от бытия единство. В таком случае абсолют *утверждает себя в качестве* отрешенного от бытия Единого. Это значит, что абсолют, сам по себе стоящий выше своего отрешенного от бытия единства, свободно полагает это единство и себя в нем в качестве его свободного Субъекта, т. е. абсолютного Единого. Таким образом, *бытие* в качестве *X* есть частный случай *свободного самополагания* в качестве *X*.

Вера — безоговорочное принятие за действительность того, что не является предметом непосредственного чувственного, интеллектуального или мистического опыта. Вера отнюдь не есть форма непосредственного знания даже тогда, когда она опирается на интуицию. В лучшем случае она есть предчувствие знания об абсолюте. Обычно же она обращена к посреднику, будь то считающаяся священной книга или человек, духовный авторитет которого для верующего не подлежит сомнению. Поэтому верующий принимает как факт то, что

сообщает ему такой посредник, и считает себя свидетелем этого «факта» (например, «свидетели Иеговы»). В этом — главный парадокс верующего сознания. Для него вера тождественна знанию. При этом, однако, известная формула: «Верую, чтобы познать», — может служить эвристическим приемом, позволяющим человеку достичь определенного изменения сознания, при котором расширяется его познавательный горизонт и открываются новые интуиции об абсолюте. На этом пути вера может давать умозрению материал для осмысления. Тем самым тезис о том, что «философия есть служанка богословия» обращается в противоположный тезис, согласно которому конфессиональная теология должна выступать как «служанка» метафизики. Однако последний тезис можно опять-таки обернуть в противоположность, поскольку философия как в широком, так и в прикладном смысле также может рассматриваться как «служанка» умозрительного богословия, или, что в нашем контексте то же самое, метафизики как высшей формы философского размышления об абсолюте.

В-себе-бытие — у Шеллинга — рассматриваемая безотносительно к возможному инобытию абсолютного духа первая форма его бытия, в лице которой он — по отношению к своему возможному инобытию — предстает как Могущий быть.

Возгонка — восхождение конечного к бесконечному. Для Гегеля средством возгонки конечного духа на уровень прорыва к духу абсолютному является спекулятивное мышление. У Экхарта восхождение к абсолюту совершается на пути духовной аскезы, конечным результатом которого оказывается прорыв в Бездну Божественности.

Возможность — пассивное можествование. Здесь указывается на *объект* можествования. Нечто *может* быть сотворено. Это значит: *возможно*, что абсолют сотворит нечто.

Воля — субъект воления. У позднего Шеллинга — потенция бытия; Это, по Шеллингу, Тот, Кто может волить и тем самым быть; первая, а также третья, синтетическая форма абсолютного духа, в лице которой он выступает как Могущий волить как таковой. Если, однако, принять тезис о том, что воля — это субъект абсолютного можествования как абсолютное Ничто, то тогда воля — это Тот, Кто может волить и тем самым полагать либо не полагать себя как Молчащего, первого Единого и уж после этого как Единого Сущего, т. е. как абсолютного духа.

Воление — у позднего Шеллинга это акт, которым воля реализует свою потенцию, тождественный акту бытия; бытие как таковое. — вторая форма абсолютного духа, тождественная чистому бытию; сила покоя, которой абсолютный дух может удерживать свою волю в ее потенциальности, воздерживаясь тем самым от полагания инобытийной метафизической позиции. Однако в более общем контексте — это акт, совершаемый волей, в результате которого абсолют как свободный от какой-либо метафизической интенциональности Молчащий, т. е. как абсолютное Ничто, полагает свое интенциональное метафизическое молчание, отрешенное от бытия единство и, далее, бытие как таковое и, наконец, бытие тварного мира. Иначе говоря, воление абсолюта — это, если рассматривать этапы его *свободной эманации*, (1) его *ничтожествование*, т. е. самополагание в качестве абсолютного Ничто, (2) его интенциональное метафизическое

молчание, (3) его *единствование* и только потом уж (4) его *бытие* как таковое и (5) его *инобытие*, т. е. бытие в качестве мироздания.

Всевышний — актуально бесконечная метафизическая реальность в ее окончательном смысле. Абсолют как таковой.

Всемогущество — качество абсолюта как субъекта актуально бесконечного можествования и господства, как метафизической силы, стоящей над универсумом действительности Власть абсолюта своим свободным произволением создать самого себя как такового и себя во всех своих превращенных формах.

Всеприсутствие — творческое отрешенное присутствие абсолюта во всех измерениях универсума, создающее эти измерения и их содержание.

Генада — актуально бесконечный и вместе с тем *отличающийся* от другой генады предел фрактальности бытия, сам бытию не принадлежащий. На *различии* генад, однако, необходимым образом базируется фрактальность бытия, которое в противном случае оказалось бы абсолютно бесформенным. Это над- или добытийные фигуры «мышления» о бытии. В качестве субъекта этого отрешенного от бытия «мышления» может утверждать себя не аристотелевский Ум как Единое *сущее*, а только *абсолютное* Единое. В этом смысле генадами являются прежде всего те фигуры мышления, которые, присутствуя в бытии отрешенным от бытия образом, фундируют метафизическую «неслиянность» нераздельных моментов фрактального триединства аффирмативного бытия абсолютного духа, в силу чего последние выступают как *гештальты*. Генада первой

формы — это *по-своему уникальный* смыслообраз можествования, независимый от *сущего* можествования, определяющегося внутренним соотношением последнего с второй формой как чистым бытием, коим соотношением конституируется его собственное фрактальное наличное бытие; генада второй формы — это отрешенный от бытия смыслообраз чистого бытия, в силу которого это бытие также фиксируется как гештальт, т. е. как форма абсолютного духа в ее *отличии* от двух других; генада третьей формы — это внебытийственный смыслообраз духовного единства первых двух форм, который, присутствуя в бытии отрешенным от бытия образом, придает этому единству облик, неслиянный с первой и второй формами.

Генология — учение о едином (прежде всего у Платона и неоплатоников).

Гештальт — в нашем контексте — самоидентичное метафизическое начало бытия, не подвластное потенциально бесконечному фрактальному дроблению. Отрешенное от бытия присутствие генады в бытии. Например, каждую из трех форм абсолютного духа, которая на основе *принципа различения*, трансцендентного бытию (*генада*), фиксируется в бытии *как самоидентичная метафизическая реальность, отличная от других форм и не подвластная фрактальности*, можно было бы обозначить как *Gestalt*. *Различение* трех форм абсолютного духа, т. е. их метафизическая идентификация как *лиц*, является необходимым условием возможности самого фрактального триединства бытия абсолютного духа и тем самым условием возможности бытия как такового. В гештальте

преодолевается «дурная» бесконечность фрактальности форм абсолютного духа, состоящая в том, что каждая из этих форм в себе самой опять-таки является единством всех трех форм и т. д. «до бесконечности». В этом смысле гештальт фиксирует момент *неслиянности* нераздельных Лиц Троицы, без которого и сама Троица была бы просто невозможна.

Данность — положение вещей, факты и их взаимосвязи, ситуации и метафизические позиции, с которыми сталкивается субъект, не являющийся их творцом. Только абсолют может быть творцом любой данности. Абсолют и только абсолют обладает силой сам дать себя себе самому.

Согласно Франку[2], отрицающие бытие Бога выражения *es gibt keinen Gott* и *il n'y a pas de Dieu* содержат в себе момент истины, состоящий в том, что и в самом деле мы не можем говорить о неком отличном от абсолюта «оно» (*es* или *il*), которое могло бы «давать» нам абсолют или «иметь» его. Хочу обратить здесь внимание на то, что в немецком языке наряду с выражением *es gibt* присутствует обладающее тем же значением и аналогичное французскому *il y a* выражение *es hat*. Наряду с *es gibt* оно употребляется в Южной Германии, Австрии и Швейцарии. При желании этот факт вполне можно использовать как повод для метафизических спекуляций о том, что тождество выражений *es gibt* и *es hat* в строгом смысле должно подразумевать, что «*дающее*» *и* «*обладающее*» — *это одно и то же*. Кажется очевидным, что дающее может *давать* нечто лишь в силу того, что оно

---

[2] *Франк С. Л.* Непостижимое // *Франк С. Л.* Соч. М.: Правда, 1990. С. 454.

это нечто уже *имеет* в себе. Однако в случае абсолюта, — и это уже менее тривиальное и более важное соображение, — оно *может* иметь это нечто лишь в силу того, что оно *дает* его самому себе. Оно дает и только *тем самым* оно *получает* и потому — имеет. Эти парадоксальные формулировки как раз и должны быть отнесены к абсолюту, понимаемому как свободная реальность. Для абсолюта не может быть никакой «данности», которая не проистекала бы из его свободы. Он «имеет» только то, что он «получает» от самого себя, т. е. то, что он сам себе «дает». Это в полной мере следует отнести и к *бытию* абсолюта: абсолют есть лишь в силу того, что он сам свободно дает себе свое бытие. Более того: это следует отнести и к его *небытию*: абсолюта нет лишь в силу того, что он сам свободно сохраняет себя в небытии.

И далее: *прежде чем давать себя «нам» или вообще конечному духу, абсолют «дает» себя самому себе*. Абсолют — это как раз Тот, Кто дает себя самому себе. Более того, Он — Тот, Кто делает это свободно, а значит, Он прежде всего Тот, Кто *может* (в шеллинговском смысле) давать себя самому себе. Это значит, что Он должен быть постигнут как Тот, Кто свободен (при)давать себе не только *бытие*, но и *небытие*. В конечном счете абсолют — это Тот, Кто властен дать себе *все*, в том числе и самого себя, причем себя как в качестве Сущего, так и в качестве надбытийственной реальности, т. е. в качестве первого Единого и Молчащего. Здесь мы уже не можем сказать, что коль скоро абсолют может нечто себе *дать*, то он уже каким-то образом *имеет* это заранее. Это можествование означает, что абсолют обладает силой *созидающего* дарования, в котором даруемое

метафизически впервые возникает только в самом акте дарования. Если, например, Бог дарует себе бытие, то это значит, что в этом акте он это бытие «впервые» только и созидает. При этом сам по себе абсолют в своем бытии не нуждается и остается выше него даже в случае его созидания. То же относится и к созидающему дарованию себе абсолютом себя как Единого и как Молчащего.

Двуединство — понятие, альтернативное понятию триединства. Аргумент в пользу концепции двуединства: синтез первых двух форм абсолютного духа не может быть фиксирован «для себя» в качестве *третьей* формы. В этом смысле хотя в единстве, или синтезе, субъекта и объекта можно и в самом деле насчитать три момента: субъект, объект и их синтез, однако поскольку субъект и объект не существуют вне их синтеза, а вбираются в него, и поскольку синтез не существует сам по себе, а является синтезом субъекта и объекта, то это не триединство, а двуединство. Этой точке зрения противопоставляется аргумент в пользу концепции триединства, указывающий на то, что синтез все же имеет свое собственное «метафизическое лицо», подобно тому как музыкальный интервал, образуемый двумя нотами, имеет свое узнаваемое звучание независимо от высоты ноты, от которой он строится.

Действительность — совокупность всех деяний абсолюта. Иначе говоря, это актуально бесконечная совокупность метафизических фактов как результатов свободных актов, осуществляемых абсолютом. Универсум действительности охватывает как сферу бытия (онтологический универсум) и сферу абсолютного единства (генологический универсум), которые составляют

метафизический универсум, так и сферу творческого молчания абсолюта, где он творит себя в качестве интенционально молчащего Субъекта свободного неделния. Абсолютно отрешенно, неинтенционально Молчащий, перформативное безмолвие которого не направлено ни на что, даже на него самого, трансцендентен «по отношению» к самому универсуму действительности, в силу чего безусловно Молчащий деянием через недеяние парадоксальным образом как раз и творит себя в качестве Ничто как такового. Это — «Субъект» свободного недеяния в окончательном смысле, отрешенный даже от акта «усмотрения» (см. настоящий словарь), коим метафизически «впервые» творится возможность созидания какого бы то ни было объекта. Он не творит ничего, он, таким образом, не творит даже возможности чего бы то ни было, но именно тем самым он утверждает себя как Ничто, покоящееся над всем мыслимым и немыслимым.

Для-себя-бытие — у Гегеля — актуально бесконечное наличное бытие. Аффирмативное бытие в окончательном смысле слова. Самосознание-бытие абсолютного духа, тождественное абсолютному духу как таковому. У Шеллинга — рассматриваемая безотносительно к возможному инобытию вторая форма абсолютного духа, в лице которой он выступает как для-себя-сущий дух. В качестве для-себя-сущего абсолютный дух существует для себя как в-себе-сущего духа, т. е. для себя в качестве первой формы своего бытия. Свою самость для-себя-бытие абсолютного духа имеет не в себе самом, а в первой форме, в лице которой абсолютный дух выступает по отношению к чистому бытию второй формы как Сущий. Кроме этого для-себя-бытием поздний Шеллинг

называет бытие форм абсолютного духа, прошедших через теогонический процесс преодоления своего действительного инобытия и тем самым ставших действительными ипостасями, или Лицами, Троицы.

Достоверность — термин, указывающий на ясность и отчетливость содержания некоторого знания или интуиции, благодаря которым субъект обладает уверенностью в фактичности этого содержания, в том, что это содержание не является фикцией.

Единое — центральная категория метафизики Платона и неоплатонизма. Единое так называемой первой гипотезы платоновского диалога «Парменид» с большей или меньшей последовательностью представлено у неоплатоников в качестве реальности, возвышающейся над бытием. Предмет генологии.

Единый — конкретизация категории «единое». Здесь в качестве Единого мыслится абсолют, или Бог, т. е. Тот, Кто един. Тем самым уже намечается дистанция субъекта единства по отношению к единству как таковому. Единый — это Тот, Кто един. Но Тот, Кто един, должен мыслиться в своей свободе по отношению к самому этому единству. Это прежде всего Тот, Кто может утвердить себя в качестве Единого, а может и воздержаться от этого деяния. В этом состоит свобода Единого по отношению к самому себе. Вопрос лишь в том, кому в конечном счете принадлежит эта свобода. Единым может сделать себя лишь Тот, Кто может молчать о своем единстве, т. е. Тот, Кто может воздержаться не только от перформативного высказывания «Я — Единый», но и от перформативного акта усмотрения возможности этого высказывания, каковым усмотрением только и создается

такая возможность. Более того. Молчать о единстве может лишь Тот, Кто обладает силой молчать абсолютно отрешенным образом, т. е. без какой бы то ни было, даже самосоотнесенной, метафизической интенциональности, т. е. Молчащий как таковой, свободный от внутреннего диалога с самим собой, в каковом диалоге совершались бы акты усмотрения возможности перформативных высказываний. Единый — это сам безусловно Молчащий, свободно полагающий себя в качестве (1) самого себя как такового, т. е. в качестве *не*интенционально Молчащего, и, далее, (2) интенционально Молчащего, который через акт созидающего *усмотрения* творит *возможность* в свободной эманации установить себя в качестве Единого, и, наконец, (3) Молчащего, действительно совершающего акт перформативного высказывания «Я — Единый», силой которого он и в самом деле полагает себя в качестве первого Единого. Предмет генологии на уровне философской теологии.

Зло — результат произвола конечного духа, препятствующий его единению с абсолютом.

Икона *умная* — умозрительный образ абсолюта, выстраиваемый в духовном созерцании ипостасной ткани универсума.

Ипостась — у позднего Шеллинга — достигнутое через отрицание отрицания (пройденное и преодоленное действительное инобытие) внутрибожественное личностное для-себя-бытие форм абсолютного духа. Абсолютный дух предстает здесь как единство этих трех своих ипостасей. Однако абсолютный дух может рассматриваться как единство образующих Троицу ипостасей лишь в том случае, если сам он постигается как

ипостась некоторой метафизической реальности более высокого порядка. Но что же это за реальность? В рамках онтологического измерения она остается для умозрения невидимой. Она становится видна лишь на уровне надбытийственного измерения метафизического универсума. Абсолютный дух — это на самом деле сущий Единый, причем именно сущий Единый есть онтологическая ипостась стоящего над бытием первого Единого. В более общем смысле ипостась — это метафизический облик некоторого обсуждаемого X, к которому даже за пределами бытия все еще можно отнести катафатические высказывания, с помощью которых мы идентифицируем этот X как реальность, принадлежащую метафизическому универсуму. В этом смысле ипостасью обладают не только бытийственные реальности. При этом *быть* ипостасью и *обладать* ипостасью, — это вовсе не одно и то же. Например, формы триединого бытия *суть* ипостаси *обладающего* ими абсолютного духа, а абсолютный дух как сущий Единый *есть* ипостась *обладающего* им отрешенного от бытия первого Единого. Точно так же и отрешенное от бытия первое Единое *представляет собой* генологическую ипостась отрешенного от единства Молчащего. Только последний обладает Самостью в самом себе и потому сам может рассматриваться как Самость как таковая.

На этом уровне абсолют не позволяет идентифицировать себя ни с чем. Точнее говоря, Самость как Субъект актуально бесконечного можествования позволяет идентифицировать себя только с абсолютным Ничто. В этом смысле Самость носит принципиально *трансипостасный* характер. Она не только выше бытия, но выше

любой, даже надбытийственной, ипостаси, или, что то же самое, она выше любой метафизической идентичности и тем самым трансцендентна метафизическому универсуму как таковому. Более того. Интенциональным образом Молчащий также может рассматриваться как принадлежащая универсуму действительности ипостась, которой *обладает* отрешенный от универсума действительности безусловно Молчащий. Вместе с тем последний как абсолютное Ничто образует тот метафизический фон, на котором только и может прорисоваться ипостасная ткань универсума, доступная духовному созерцанию, подобно тому как и сам универсум как таковой может быть виден только с «точки зрения» абсолютного Ничто, в принципе не занимающего никакой метафизической позиции.

Метафизика — искусство мысли об абсолюте. Основные измерения метафизики — это онтология, генология и размышление об абсолютном Ничто.

Метафизический аргумент в пользу небытия Бога — умозрительная демонстрация того, что Бог стоит выше даже своего собственного бытия и что подлинный Субъект актуально бесконечного можествования — это абсолютное Ничто.

Мистика — форма общения конечного духа с абсолютом, где конечный дух подвергается метафизической возгонке, в которой он, отрешаясь от своей конечности и тем самым прорываясь сквозь самого себя, поднимается (1) на ступень абсолютного духа микроуровня, становясь метафизическим проблеском абсолюта как Сущего, (2) на ступень отрешенного от бытия первого Единого, (3) на ступень Молчащего, в конечном счете

совпадая с абсолютом как таковым. В этом контексте, например, разработанное Гегелем понятие спекулятивного мышления, а также его интерпретация онтологического аргумента в пользу доказательства бытия Бога в конечном счете представляют собой не что иное, как застрявшую на уровне онтологии попытку построить концепцию умозрительной мистики.

Можествование — способность субъекта можествования совершить некий метафизический акт, свобода, сила сделать что-либо. Применительно к абсолюту — это прежде всего способность к свободному полаганию чего-либо, творческая сила. В конечном счете это способность абсолюта создать нечто из ничего, а точнее — из абсолютного Ничто, т. е. из самого себя.

Молчание — воздержание абсолюта от метафизических перформативных высказываний. Абсолютное, или безусловное, молчание — это актуально бесконечным образом наивысшее состояние абсолюта. Здесь абсолют свободен от любой интенциональности. Он молчит не о чем-то и не о себе самом как таковом: он просто, *не*интенционально безмолвствует. Это состояние актуально бесконечного покоя, где абсолют свободен не только от действительных перформативных высказываний (первое из них — это высказывание «Я — Единый»), но и от внутреннего диалога с самим собой, в котором созидается сама возможность перформативных высказываний. Первое высказывание во внутреннем диалоге абсолюта — это опять-таки высказывание «Я — Единый», которым в самом Молчащем только и *созидается возможность* его самосотворения в качестве первого Единого. Это высказывание поэтому тождественно

совершающемуся во внутреннем диалоге абсолюта перформативному высказыванию «Я властен сотворить себя в качестве Единого». Этим высказыванием Молчащий «впервые» придает своему молчанию метафизическую интенциональность, *если* он и в самом деле совершает это высказывание. Тем самым *не*интенционально Молчащий, не уничтожая себя как такового и оставаясь в своем безмолвии тождественным абсолютному Ничто, творит себя в качестве интенционально Молчащего. Это — первый шаг абсолюта на пути свободной эманации (см. *Эманация*). Здесь важно помнить и о том, что абсолют может и воздержаться от этого шага. Более того, он может и отменить этот шаг, изъяв свое отрешенное присутствие из интенционально Молчащего и тем самым уничтожив его.

Молчащий — Тот, Кто воздерживается от перформативных высказываний. Абсолют как Субъект молчания (см. ***Молчание***).

Напряжение, или **натяжение** (*die Spannung*) — отношение между формами абсолютного духа, имеющее место в инобытийной метафизической позиции, а также отношение между этой позицией и позицией финальной.

Небытие — трансцендентность по отношению к бытию.

Неиное — одно из наименований актуально бесконечного бытия у Николая Кузанского. Диалектика неиного и иного — это диалектика бесконечного и конечного бытия. Неиное *есть* неиное как по отношению к себе (неиное самого себя), так и по отношению к иному (неиное иного). Неиное *совпадает с самим собой* как в себе самом, так

и в ином. Тем самым оно обладает своим *бытием* как в себе самом, так и в ином. Неиное как актуально бесконечное бытие не противоположно иному как конечному бытию, не ограничено им и потому является неиным конечного (неиное иного). Бытие неиного как его рефлексия в себя (неиное неиного) есть не что иное, как неиное. Бытие неиного есть его собственное бытие. Бытие иного как его рефлексия в себя есть непосредственное обращение иного в свою противоположность, в неиное. В аспекте инаковости иное есть иное по отношению ко всему, в том числе и по отношению к себе. Но иное иного есть неиное. В аспекте неинаковости иное есть *не что иное, как* иное, т. е. иное есть *неиное* самого себя как иного. Бытие иного (конечного) есть не его бытие, а бытие неиного (бесконечного). Здесь может показаться, что неиное есть сила, не допускающая по отношению к себе ничего трансцендентного.

В нашем контексте, однако, оказывается, что сила неиного лишь кажется абсолютной и всепоглощающей, а именно: она выглядит актуально бесконечной только в рамках онтологического измерения. Это — сила актуально бесконечного бытия абсолютного духа. Это — сила сущего можествования, которое Кузанский называет сущей возможностью, или «возможностью-бытием». Но это не та сила, которой абсолют властвует над своим собственным бытием. Выход за пределы онтологии здесь может быть намечен вопросом о том, *можно ли отрешенное от бытия Единое назвать неиным по отношению к бытию*. На этот вопрос следует ответить отрицательно, хотя абсолютное Единое, разумеется, нельзя называть и иным по отношению к бытию. Абсолютное Единое в принципе

неподвластно диалектике инаковости и неинаковости. В противном случае оно было бы такой метафизической реальностью, которая *не может не быть*. Его отношение к актуально бесконечному бытию как неиному — в том случае, если оно полагает это бытие, — это отношение *свободной неинаковости*. Эта свобода означает, что абсолютное Единое возвышается над неиным не в силу неинаковости, но в силу своего отрешенного от бытия единства, а в конечном счете — в силу отрешенного от абсолютного единства присутствия в Едином абсолютного Ничто. Абсолютное Ничто, созидая отрешенное от бытия единство, облекаясь в него и полагая себя в качестве Единого как субъекта этого единства, может, далее, через это единство положить актуально бесконечное бытие и себя в качестве присутствующего в нем отрешенным от бытия образом. Ни отрешенное присутствие абсолютного Единого в актуально бесконечном бытии, ни тем более отрешенное присутствие абсолютного Ничто в отрешенном от бытия единстве нельзя назвать даже имманентной трансцендентностью, ибо последняя есть способ присутствия актуально бесконечного бытия в бытии конечном. Неиное в этом контексте демонстрирует себя как реальность, метафизически не самодостаточная. Тезис о том, что бытие неиного есть его собственное бытие, применим лишь в рамках онтологического измерения метафизического универсума.

С более высокой точки зрения бытие неиного ему, неиному, не принадлежит. Это значит, что себе не принадлежит актуально бесконечное бытие, а тем самым — бытие как таковое. Уже само по себе, в своем, казалось бы, собственном бытии *неиное есть не что иное, как*

отрешенное от неиного присутствие в неином абсолютного Единого. Иначе говоря, неиное — это даже не абсолютное Единое в себе самом, а абсолютное Единое, полагающее себя в качестве Единого сущего. Именно из-за своей неизбывной неинаковости неиное как таковое не может быть силой, господствующей над бытием. Такой силой в конечном счете обладает лишь отрешенное от всего Ничто, которое может утвердить себя в качестве внебытийственного Единого, непосредственно возвышающегося над неиным и властвующего над ним. В этом смысле *ничто* не может властвовать над неиным, кроме абсолютного *Ничто*.

Необходимость — категория, указывающая на аспекты универсума, неизбежно вытекающие из того или иного метафизического контекста. Необходимо то, что проистекает не из свободы, а из природы, будь то природа физическая или логико-метафизическая. Например, у Гегеля абсолютная идея и природа являются необходимыми моментами жизни абсолютного духа, в снятом виде необходимо конституирующими его самосознание, а тем самым и его бытие. Гегелевский абсолютный дух не может не разделять себя на эти моменты, не может не снимать их в их единстве, не может не познавать себя и не может не быть. В контексте, подобном гегелевскому, попытка умозрительно доказать необходимость бытия Бога выглядит вполне естественной (*онтологический аргумент*). Она демонстрирует свою неадекватность сути дела лишь тогда, когда речь заходит о доказательстве необходимости бытия свободной причины всякого бытия. По Шеллингу, необходимая причина не может быть поистине последней, или, что, то

же самое, абсолютно изначальной, причиной. Сама необходимая последовательность причин в конечном счете является результатом свободной причины и тем самым «случайной».

Последовательность причин и их следствий в ее привативной бесконечности (см. *бесконечность*) оказывается необходимой *в том случае*, если ее свободно полагает актуально бесконечная первая причина. Если же мы будем считать саму первую причину необходимой, то это будет означать, что мы отказываем ей в актуальной бесконечности и тем самым отрицаем ее. Но тогда мы отрицаем и привативная бесконечность причин и их следствий и имеем лишь потенциальную, или «дурную», бесконечность. Возникает, однако, вопрос, а не можем ли мы считать актуально бесконечную первую причину необходимой причиной самой себя? Причем мы можем, пытаясь преодолеть спинозовское понятие *causa sui*, отодвинуть эту причину и за пределы онтологии, приписав необходимость самополагания стоящему над бытием первому Единому или покоящемуся над единством Молчащему. Что мешает нам остановиться на этом? Пожалуй, следующее соображение. Если Молчащий с необходимостью полагает самого себя, то это значит, что он не властен над самим собой. Все это, далее, означало бы, что он не может рассматриваться и как источник *свободной* эманации. Мы лишь вслед за неоплатониками были бы вынуждены ограничиться понятием *необходимой* эманации. Согласившись с этим, мы допустили бы, что абсолют даже в своей актуальной бесконечности не обладает ни всемогуществом, ни совершенством.

Непостижимый — обозначение абсолюта, указывающее на его принципиальную недоступность не

только для познания, ориентированного на конечное бытие, но и для познания, кажущегося по своим возможностям бесконечным в рамках онтологического (гегелевский абсолютный дух) и надбытийственного (генология) измерений универсума. В контексте размышлений о надбытийственной реальности Непостижимый — это абсолютное Ничто, покоящееся над любыми своими ипостасями, как онтологическими, где оно выступает, например, как абсолютный дух и формы его бытия, так и надбытийственными, в которых оно утверждает себя как отрешенное от бытия Единое и обладающий метафизической интенциональностью Молчащий. В качестве абсолютного Ничто Непостижимый возвышается над любой своей самоидентификацией и тем самым утверждает свою трансцендентность «по отношению» ко всем измерениям универсума (онтологическому, генологическому и действительному) и тем самым «по отношению» к универсуму как таковому.

Непредмыслимость (*die Unvordenklichkeit*) — термин, указывающий на такую реальность, перед которой уже ничего нельзя помыслить. Шеллинг называет непредмыслимым (*unvordenklich*) вечное и бесконечное бытие абсолютного духа в метафизической позиции, предшествующей полаганию инобытия. Для него эта позиция абсолютно изначальна. Кроме того, непредмыслимым он называет *всегда уже свершившийся переход* спинозовской субстанции в экзистенцию, так что состояние этой субстанции, якобы предшествующее этому переходу, является для Шеллинга метафизической фикцией. «Переход» этот, однако, равносилен потерей субстанцией самой себя во вне-ебя-бытии, а потому таковой

фикцией он считает и саму эту субстанцию как таковую. В нашем контексте непредмыслимым нельзя считать ни бытие Бога как абсолютного духа, ибо мы можем мыслить предшествующее ему отрешенное от бытия единство, ни даже это единство, ибо мы можем мыслить предшествующее ему отрешенное от всего абсолютное Ничто. Более высокой и более изначальной реальности мы уже представить себе не можем.

Никто — термин, философско-теологически конкретизирующий термин «Ничто» и обозначающий абсолют в качестве субъекта безмолвного перформативного акта «Я — Господь». Это такой акт, где над бытием, над надбытийным единством, над стоящим над единством молчанием и возвышающимся над молчанием ничтожествованием абсолюта окончательно угасает и то его «Я», т. е. тот субъект, который мы могли бы хоть как-то противопоставить предикату. Этот акт можно было бы назвать и так: «Я господствую над всем». Абсолют здесь полностью совпадает с этим актом, в котором он выступает как Автор всей реальности, в том числе и самого себя как ее Автора. Это акт актуально бесконечного творящего господства, которым созидаются и в котором только и сохраняют себя полностью совпадающие друг с другом «объект» господства и его «субъект», т. е. абсолют как Господь самого себя (актуально бесконечное всемогущество).

Ничто — Тот, Кто трансцендентен по отношению к универсуму действительности как таковому. Субъект небытия, Тот, Кто обладает силой из самого себя сотворить все. Поздний Шеллинг пытается осмыслить акт творения мироздания как акт творения из *ничего*. Однако

это «ничего» мы не можем считать абсолютным Ничто. Шеллинговское «ничего» — это собственное бытие абсолютного духа. В нашем контексте созидание из Ничто — это акт, которым абсолют прежде всего утверждает себя в своем безусловном метафизическом молчании, после чего он может свободно положить свое отрешенное от бытия единство, затем актуально бесконечное бытие и, наконец, мироздание.

Ничтойность — *над*метафизический и запредельный универсуму действительности статус Субъекта абсолютного можествования, где абсолют выступает как абсолютное *Ничто,* т. е. как сила, отрешенная от всего мыслимого и немыслимого и потому властвующая над всем. Актуально бесконечная отрешенность.

Обитель абсолюта — метафизическое место абсолюта как такового. Поскольку абсолют как абсолютное Ничто выше всех сфер универсума, он принципиально не имеет обители. В этом его радикальная метафизическая «бездомность». Абсолют как абсолютное Ничто не обитает *нигде.* Или: нигде — это как раз обитель абсолютного Ничто.

Обращение абсолюта — способ отрешенного «отношения» абсолюта к конечному духу, абсолютному духу и первому Единому. Осуществляется через отрешенное присутствие абсолюта. Сила, вовлекающая превращенные формы абсолюта в акт метафизической возгонки, возвращающий их к нему как абсолютному Ничто.

Онтология — учение о бытии.

Онтологический аргумент в пользу бытия Бога — попытка априорно доказать то, что Бог

существует, исходя из определенного понятия о нем. Онтологический аргумент исходит из следующих предпосылок. (1) В соответствии с этим понятием Бог — это актуально бесконечная реальность. (2) То, что лишено бытия, якобы не может считаться истинно бесконечным, абсолютно совершенным, «всереальным» и т. д. Совершенная полнота реальности якобы с необходимостью предполагает бытие. Бытие — якобы необходимый момент истинной бесконечности Бога. Именно в силу этого понятие о Боге таково, что оно требует от умозрения приписать Богу необходимое бытие. (3) Еще одной предпосылкой этой этого аргумента является допущение, что само понятие о сущей актуально бесконечной реальности генерируется мышлением с необходимостью.

Эта необходимость, в свою очередь, объясняется следующим соображением, по существу сводящимся к космологическому аргументу, который уже не является чисто априорным. Его суть в следующем. Ничто конечное не может существовать само по себе. Если хоть что-нибудь есть, то есть и бытие актуально бесконечное. В акте моего самосознания во всяком случае существую *я* как конечный дух. Но конечный дух не может существовать сам по себе. Он существует только силой духа абсолютного, которому на самом деле принадлежит и бытие конечного духа. Из этого делается вывод о том, что абсолютный дух существует, причем поистине существует только он. Без космологического аргумента онтологический аргумент, таким образом, повисает в воздухе: если бы не было абсолютно ничего, то не было бы необходимости, да и некому было бы допускать бытие актуально бесконечной реальности. Принципиальная ущербность онтологического аргумента

может сохранять видимость доказательности лишь в рамках онтологического измерения. Но так ли уж абсурдна мысль о такой метафизической позиции, где *абсолютно ничего нет*? Ведь именно к этой мысли ведет, например, стремление позднего Шеллинга осмыслить интуицию не актуально бесконечного *бытия*, а актуально бесконечного *можествования, т. е. всемогущества*. На этом пути умозрению приходится отказаться от отождествления Бога и бытия и выйти за пределы онтологии.

(4) Еще одна предпосылка онтологического аргумента состоит в том, что необходимое для нашего разума понятие актуально бесконечной и потому якобы необходимо сущей реальности необходимо не только для нашего разума, но и само по себе, ибо оно выражает логико-метафизическую природу абсолюта. Однако в контексте метафизики за пределами онтологии логико-метафизическая «природа» абсолюта состоит отнюдь не в том, чтобы актуально бесконечным образом *быть*. Его «природа» состоит в его актуально бесконечной свободе. Как Тот, Кто свободен как быть, так и не быть, Бог стоит выше бытия как такового. Здесь абсурдной была бы сама попытка *априорно* доказать, что Могущий быть существует необходимым образом. Она была бы равносильна попытке доказать, что необходимым образом *существует отрешенное от бытия* абсолютное Единое. На самом деле Единого Сущее не может существовать без отрешенного от бытия первого Единого. Единое Сущее не существует необходимым образом, ибо оно существует лишь в том случае, если его решило создать абсолютное Единое. При этом *отрешенность* абсолютного Единого как Могущего быть от бытия — это условие

возможности *свободного* полагания им бытия. На собственном метафизическом уровне абсолютного Единого и в самом деле *нет ничего*. О его единстве уже нельзя сказать, что оно *есть*, ибо это не сущее единство, а единство, отрешенное от бытия. Это единство не есть, а *единствует*. Это — акт само-единения, предшествующий акту бытия. Акту же свободного полагания отрешенного от бытия единства предшествует перформативный акт абсолютно отрешенного, свободного от какой бы то ни было интенциональности метафизического молчания, в котором абсолют полагает себя в качестве абсолютного Ничто, обладающего силой создать как отрешенное от бытия единство, так и единство сущее. Тем самым последовательное раскрытие интуиции об актуально бесконечном можествовании в конечном счете приводит умозрение к выводу о том, что Субъектом этого можествования может быть только трансцендентное по отношению к универсуму абсолютное Ничто. Более того, это Ничто мы должны мыслить как силу, которая непостижимым образом сама дает себя себе и в этом смысле парадоксальным образом стоит над собой даже как над актуально бесконечной реальностью. Но она покоится над собой опять-таки в качестве абсолютного Ничто, и тем самым в свой отрешенности от себя она совпадает сама с собой. Этот ход мысли можно было бы назвать *метафизическим аргументом в пользу небытия Бога*.

Опыт — непосредственная данность субъекту познания некоторой реальности, достоверность которой обусловлена чувствами, интеллектуальной интуицией (интеллектуальным созерцанием) иди мистическим созерцанием.

Откровение — метафизическое сообщение абсолюта, обращенное к конечному духу и дающее ему знание, основанное на опыте, которого он не может достичь собственными силами.

Отрешенность — свободная трансцендентность. Логико-метафизическая самодостаточность, позволяющая субъекту отрешенности свободно относиться к объекту отрешенности. Условие возможности любого акта свободного полагания. Например, условием возможности сотворения мира является отрешенность абсолюта от самой этой возможности, коренящаяся в самодостаточности его актуально бесконечного бытия. Условием возможности созидания бытия Бога является отрешенность абсолюта даже от самой возможности свободного полагания этого бытия, коренящаяся в самодостаточности абсолюта как внебытийственного Единого. Условием возможности созидания абсолютного единства является, наконец, отрешенность абсолютной Самости от метафизического универсума как такового, в силу чего она предстает перед умозрением в качестве абсолютного Ничто. *Абсолютная отрешенность, или отрешенность без присутствия — это условие возможности отрешенного присутствия, или свободной имманентности, абсолюта чему-либо*. Например, абсолют не просто может утверждать себя в своей свободной от присутствия отрешенности от надбытийственного единства и тем самым от метафизического универсума как такового, но и действительно делает это.

Это — условие возможности такого присутствия абсолюта в сотворяемом им надбытийственном единстве, в котором он все равно остается отрешенным от единства

и которым он при этом только «впервые» и созидает само это единство как таковое (*творящее отрешенное присутствие*). Тем самым «бесприсутственная» отрешенность абсолюта от надбытийственного единства оказывается условием возможности созидания самого этого единства как такового. Далее, абсолют, уже утвердивший себя в качестве Единого, не просто *может не быть*, но и — на своем уровне — действительно утверждает себя в своей абсолютной отрешенности от бытия. Отрешенность Единого без его присутствия в бытии — это условие возможности отрешенного от бытия и при этом творящего это бытие присутствия абсолюта как надбытийственного Единого в бытии, а тем самым — условие возможности созидания бытия как такового. «Бесприсутственная» отрешенность абсолютного Ничто парадоксальным образом создает некое параллельное универсуму измерение, в котором отсутствуют интенционально Молчащий, первый Единый и абсолютный дух. Таким образом, если абсолютное Ничто и в самом деле только покоится в себе самом и воздерживается от полагания себя в качестве интенционально Молчащего, то это значит, что абсолютное Ничто воздерживается от сотворения универсума как такового. Если же абсолютное Ничто через творящее отрешенное присутствие полагает себя в качестве интенционально Молчащего, то тем самым оно творит универсум как таковой, но еще без сотворения себя как первого Единого. Точно так же первый Единый мыслим и в своем измерении действительно единствует и без сотворения им Единого Сущего, а Единый Сущий мыслим и в своем измерении действительно обладает бытием без сотворения им мироздания.

Отрицание *отрицания* — фундаментальная диалектическая фигура бытия и онтологического мышления. У Гегеля отрицание отрицания конституирует для-себя-бытие, или самосоотнесенную негативность, которая на вершине его системы выступает как аффирмативное бытие абсолютного духа, необходимыми моментами которого являются подвергнутые снятию инобытийные моменты, а именно абсолютная идея «Логики Начала» и природа. Фигура отрицания отрицания на определенном этапе погружения умозрения в суть дела присутствует в осмыслении интуиции актуальной бесконечности как таковой: истинное бесконечное мыслится как не противостоящее конечному, ибо в противном случае оно было бы ограничено конечным и тем самым само оказалось конечным. Актуально бесконечное бытие представляет собой отрицание отрицания, ибо оно в снятом виде содержит в себе конечное бытие, понимаемое как отрицание. У Шеллинга в силу отрицания отрицания формы абсолютного духа, каждая из которых в теогоническом процессе проходит через свое инобытие и его снятие, оказываются в финальной метафизической позиции действительными Ликами Троицы. В позиции до сотворения мира описанное Шеллингом триединство абсолютного духа также может рассматриваться как результат отрицания отрицания, ибо само синтетическое единство форм его бытия является изначальной «снятостью» их метафизической односторонности. На диалектике отрицания отрицания основан стереотип триадического мышления «тезис — антитезис — синтез». Эта схема в ее различных модификациях в конечном счете является господствующей также и в апофатическом

мышлении об абсолюте, ибо может показаться, что она позволяет достичь вершины, на которой преодолевается отрицательность апофатических суждений. Она лежит в основе диалектических медитаций Николая Кузанского об абсолюте как «неином». В контексте метафизики за пределами онтологии оказывается, однако, что диалектика отрицания отрицания может иметь силу лишь в пределах онтологического измерения. Это значит, что в размышлениях об отрешенном от бытия Едином и о Субъекте актуально бесконечного можествования фигуры мышления, основывающиеся на приеме отрицания отрицания, в принципе недопустимы.

Парадокс — в метафизике — форма апофатического мышления, выявляющего пределы применимости и принципиальную ограниченность тех или иных катафатических высказываний об абсолюте. Кроме того, сам предмет умозрения может иметь такой характер, что он поддается описанию только через противоречия. Таков, например, сам же абсолют, постигаемый как актуально бесконечная реальность, в конечном счете оказывающаяся для умозрения абсолютным Ничто, господствующим над самим собой и над универсумом как таковым.

Перформативное *высказывание* — глагольное высказывание в форме первого лица единственного числа настоящего времени активного залога индикатива, произнесение которого равносильно выполнению обозначаемого глаголом действия, например: «Объявляю собрание открытым». В нашем контексте это — произнесение абсолютом своего созидающего *Слова* — о единстве, бытии и мироздании: *Я — Единый*, *Я есмь Сущий*, *Да будет мир*. Поскольку же Слово вне акта его

произнесения, хотя бы внутреннего, немыслимо, можно считать, что перформативное высказывание тождественно Слову.

Позиция *метафизическая* — положение того, с чем отожествляет себя абсолют, в иерархической структуре универсума или по отношению к нему как таковому. Высшая метафизическая позиция в случае полагания низшей не устраняется, а остается на своем уровне, отрешенном от низшего уровня. *Абсолютная* позиция Всемогущего, которую мы, строго говоря, даже не можем назвать ни метафизической, ни действительной позицией, ибо она трансцендентна как по отношению к метафизическому универсуму, так и к универсуму действительности, — это позиция абсолюта как абсолютной Самости, отрешенной от универсума и в качестве абсолютного Ничто утверждающей свое господство над универсумом в случае его свободного полагания. Это позиция Молчащего, свободного от какой бы то ни было интенциональности. *Первая* позиция, вместе с которой абсолют творит универсум действительности, это позиция интенционально Молчащего. Здесь абсолют включает свой внутренний диалог с самим собой: «Я могу сотворить себя в качестве Единого», — каковым высказыванием только впервые и созидается эта возможность. *Первая* позиция в пространстве метафизического универсума, т. е. первая метафизическая позиция — это позиция абсолютного Единого, отрешенного от бытия и господствующего над ним в случае его созидания. *Вторую* метафизическую позицию занимает тождественное абсолютному духу Единое Сущее, отрешенное от мирского бытия и господствующее над ним в случае его сотворения. *Третья* метафизическая

позиция — полагаемая абсолютным духом инобытийная позиция, которая является непосредственным источником теогонического процесса. *Четвертая* метафизическая позиция — позиция, которую занимает для-себя-сущий результат теогонического процесса, в котором формы абсолютного духа, преодолевшие свое инобытие, возвращаются в свою метафизическую обитель. В концепции позднего Шеллинга, полностью лежащей в пределах онтологии, отсчет метафизических позиций выглядит иначе. Высшей метафизической позицией, которая у него представлена как первая, для него является позиция, названная в настоящей работе второй, т. е. позиция аффирмативного бытия абсолютного духа.

В случае полагания инобытийной позиции, которая у Шеллинга выступает в качестве второй, первая позиция как таковая уходит в «метафизическое» прошлое, уступая в конечном счете место финальной метафизической позиции преодоленного инобытия (для-себя-бытие форм абсолютного духа), которая у него оказывается третьей. Поскольку акт творения инобытия для Шеллинга является актом вечным, то вечной остается и инобытийная метафизическая позиция. Тем самым, однако, вырисовывается ситуация, где мы, выходя за пределы рассуждений Шеллинга, можем принять за исходную точку отсчета саму инобытийную позицию. И в самом деле. В инобытийной позиции первая форма абсолютного духа (непосредственное можествование, в-себе-бытие) выталкивается абсолютом во вне-себя-бытие, имеющее логико-метафизическую структуру, по сути идентичную второй форме абсолютного духа в первой позиции, т. е. чистому бытию. Мы можем назвать его инобытийным чистым бытием.

Точно так же чистое бытие первой позиции в случае полагания абсолютом второй позиции получает логико-метафизическую структуру, по сути идентичную первой форме абсолютного духа в первой метафизической позиции. Но тогда мы имеем право допустить, что в самих же рамках второй позиции имеет место и третья форма абсолютного духа, по сути идентичная его третьей форме в первой позиции. Это значит, что первая и вторая позиции являются зеркальными отражениями друг друга. Однако инобытийность противоречит природе форм абсолютного духа. Это противоречие служит импульсом, кладущим начало теогоническому процессу, результатом которого является третья метафизическая позиция. Но если взять за начало инобытийную позицию (назовем ее инобытийной первой позицией), то первая позиция будет выглядеть как инобытийная вторая позиция. кладущая начало инобытийному теогоническому процессу, идущему в противоположном направлении и результатом которого является инобытийная третья позиция, в которую как в свою обитель *возвращаются* формы абсолютного духа, оказывающиеся тем самым инобытийными ипостасями инобытийного абсолютного духа. Если все же вести счет от исходной первой позиции, то полученная инобытийная третья позиция оказывается четвертой позицией, где локализуется зеркальное по отношению к бытийной третьей позиции инобытийное триединство форм абсолютного духа. Поскольку в метафизическое прошлое уходит не только первая, но и вторая метафизическая позиция, то «вечными» фактически оказываются сосуществующие в перевернуто зеркальном соотношении третья и четвертая позиции,

причем в обеих позициях имеет место для-себя-бытие форм абсолютного духа. Для абсолютного духа как такового здесь имеет место такое метафизическое зеркало, в котором он созерцает самого себя в качестве Троицы.

Представление — почва предметного сознания вообще. В системе Гегеля оно выполняет поэтому определенную метафизическую функцию также и в измерении макроуровня абсолютного духа. Абсолютный дух есть единство мыслящего, мыслимого и деятельности мышления. В этом единстве абсолютный дух единым актом полагает различие этих моментов (das Urteil) и вместе с тем снимает его (der Schluss). Деятельность мышления содержит в себе представление в качестве своего подчиненного момента. Представление есть акт саморазделения абсолюта, в котором он делает самого себя предметом своего созерцания. Мыслящее, будучи противопоставленным мыслимому, есть тем самым также и представляющее. Мыслимое, будучи противопоставленным мыслимому, есть тем самым также и представляемое. Именно через деятельность представления гегелевский абсолютный дух полагает в себе самом логическую идею и природу в качестве внутренних моментов своей жизни. Тем самым он полагает также процесс обратного смыкания абсолюта с самим собой, и это есть метафизическое место мира и конечного духа. Снятие же представления в макроизмерении абсолютного духа состоит в следующем.

В концепции Гегеля дело обстоит вовсе не так, что абсолют *сначала* полагает себя как предмет, а *затем* смыкается с ним и в нем с самим собой, чтобы *наконец* подняться на вершину абсолютного духа. Напротив, Тот, Кто здесь осуществляет акт полагания, есть лишь сам же

абсолютный дух. Сомкнутость с собой (der Schluss) как непрерывное единство бесконечного самосознания всегда метафизически первична. Это сомкнутость достигается не после акта саморазделения, но есть условие возможности последнего. Саморазделение (das Urteil) полагается Тем, Кто извечно сомкнут с самим собой, внутри этой его сомкнутости и без нарушения ее непрерывности. Сфера представления, — к которой также относится развернутый в пространстве и времени мир в целом, — имеет свое устойчивое существование лишь во внутреннем силовом поле сомкнутости с собой абсолютного духа, т. е. в его самосознании. Значение деятельности представления для самого абсолюта, таким образом, трудно переоценить. Без сферы представления абсолют погрузился бы в ночь бессознательного.

Представление есть как бы топливо для самосознания абсолюта. Шеллинговская концепция абсолютного духа также указывает на момент представления, или предметного самосозерцания, абсолюта. Абсолютный дух в качестве своей первой формы, как непосредственно Могущий быть, предметно и вместе с тем инобытийным образом созерцает себя в своей второй форме, т. е. как чисто Сущего и наоборот, как чисто Сущий он предметно созерцает себя как непосредственно Могущего быть. Но что мы можем сказать о третьей форме абсолютного духа (Могущий быть как таковой) и о самом центре их триединства? Обладает ли абсолютный дух «пред-ставлением» об этих своих метафизических реальностях? В рамках концепции Шеллинга на эти вопросы пришлось бы ответить отрицательно. Здесь отсутствует метафизическая дистанция, которая давала бы абсолюту

возможность предметно созерцать себя именно в качестве триединого абсолютного духа как такового. При всех различиях концепций Гегеля и Шеллинга приходится признать, что у них у обоих абсолютный дух оказывается не способным представить себе себя как такового. Поэтому если считать представление единственной формой самосознания абсолютного духа, то придется признать, что абсолютного духа вовсе нет, ибо *абсолютный дух* есть *самосознание абсолютного духа*, тождественное его *бытию*.

Присутствие — имманентность абсолюта тому или иному предмету метафизического умозрения. *Отрешенное присутствие* абсолюта в себе самом как свободном от интенциональности Молчащем, в себе самом, сотворившем себя в качестве интенционально Молчащего, в отрешенном от бытия первом Едином, в актуально бесконечном бытии абсолютного духа и в мироздании — это то, силой чего абсолют творит и сохраняет все перечисленное и свою собственную реальность.

Проблеск — метафорический образ, указывающий на отрешенное присутствие абсолюта в той или иной созидаемой им реальности. Например, абсолютный дух микроуровня есть актуально бесконечный результат преодоления конечным духом своей онтологической конечности, ее метафизический прорыв, где отрешившийся от себя и достигший своей мистической смерти конечный дух воспринимает в «себе» отрешенное присутствие актуально бесконечного бытия-сознания, т. е. абсолютного духа как такового, выступающего в этом проблеске как абсолютный Дух макроуровня.

Произвол — своевольное деяние конечного духа, воля которого не совпадает с волей абсолюта. Произвол во всяком случае невозможен в случае мистической смерти конечного духа, ведущей к его единению с абсолютом.

Произволение — акт воления, воление. Не совпадает с актом произвола.

Прорыв — фундаментальный смыслообраз экхартовской мистико-символической метафизики. Результат *мистической смерти.* Смысловая полифония этого образа не только выражает взаимопроникновение различных измерений иерархически упорядоченного универсума, но и указывает на его абсолютно трансцендентного Творца. Прорыв в собственном смысле имеет место на микроуровне: это самопревосхождение конечного духа. Однако в определенном смысле можно было бы говорить и о прорыве на макроуровне: это соотношение собственных моментов абсолюта в свете отрешенного присутствия более высоких его форм в более низких. Более правильным, возможно, было бы говорить здесь не о прорыве, а о метафизической возгонке макроуровня как о процессе, обратном эманации. Что касается конечного духа, то отрешенное присутствие в нем абсолютного духа макроуровня в измерении субъективности делает конечный дух метафизическим символом абсолютного духа макроуровня. Однако здесь пока еще остается хотя и с трудом поддающееся описанию, но все же реальное различие. Абсолютный дух микроуровня — это не то же самое, что абсолютный дух макроуровня. Результат прорыва — это не просто отрешенное присутствие метафизически более сильного

измерения в измерении более слабом, а реальный переход из одного измерения в другое. При этом более слабое измерение как бы теряет себя в более сильном. Прорыв *первой степени* реализуется в рамках *онтологического измерения*.

На микроуровне он представляет собой результат метафизической *возгонки* конечного духа и слияния его с духом абсолютным, в силу чего конечный дух, во-первых, осознает в себе *отрешенное присутствие* абсолютного духа макроуровня и тем самым становится его метафизическим символом, т. е. абсолютным духом микроуровня. Следуя К. Ф. Гёшелю это положение вещей можно было бы назвать «субъективным»[3] (= осознанным; я бы сказал: *субъектным*) бытием конечного духа в абсолютном духе макроуровня. Во-вторых, абсолютный дух микроуровня полностью теряет себя в абсолютном духе макроуровня и отождествляется с ним, исчезает в нем, так что здесь уже не может быть речи о каком-либо спекулятивно-символическом *соотношении* абсолютного духа микроуровня и абсолютным духом макроуровня. На макроуровне в рамках онтологического измерения имеет место фрактальная диалектика соотношения имманентных форм аффирмативного бытия абсолютного духа с абсолютным духом как таковым, в силу которой каждая из форм абсолютного духа, фиксируемая в своем для-себя-бытии, оказывается тождественной абсолютному духу как таковому, в качестве *Алефа* «целиком» присутствующему в ней.

[3] *G...l [Göschel] Carl Friedrich*. Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis. Ein Beitrag zum Verständnis der Philosophie unserer Zeit. Berlin, 1829. S. 78.

Прорыв *второй степени* реализуется в *сквозьбытийственном измерении.* На микроуровне он состоит в том, что некий невыразимый метафизический след конечного духа, не только уже достигшего статуса метафизического символа абсолютного духа макроуровня, но и реально отождествившийся с последним, вместе с абсолютным духом отрешается от бытия как такового и, во-первых, сливается с уже отрешенно присутствующим в этом бытии внебытийственным Единым, тем самым внутри своего бытия оказываясь выше Бога как Сущего, а во-вторых, реально переходит на уровень первого Единого и отождествляется с ним. На макроуровне — отрешенное от бытия присутствие абсолютного Единого в актуально бесконечном и вечном бытии, коим присутствием парадоксальным образом это бытие как таковое «впервые» созидается и удерживается в составе метафизического универсума, — это присутствие как бы снимается, так что актуально бесконечное бытие подвергается мистической смерти и растворяется в надбытийном первом Едином. Прорыв *третьей степени* — это выход за пределы абсолютного единства в *Бездну Божественности.* На микроуровне это значит, что божья «искра» в душе духовного аскета, исчезая в этой Бездне, оказывается выше не только Бога как Сущего, но и Бога как отрешенного от бытия Единого. На макроуровне здесь прорывается универсум как таковой, в силу чего сам этот универсум не просто оказывается не чем иным, как отрешенным от всего присутствием абсолютного Ничто в актуально бесконечной тотальности его перформативных высказываний, которыми Ничто созидает как абсолютное единство, так и бытие, — но исчезает в абсолютном

Ничто. *Единство проблеска и прорыва* проявляется в узловых пунктах энантиодромического взаимопроникновения свободных актов эманации абсолюта и восхождения полагаемых в этих актах превращенных форм абсолюта к абсолюту как таковому. Эти узловые пункты таковы: (1) конечный дух — абсолютный дух, (2) абсолютный дух — первый Единый, (3) первый Единый — интенционально молчащий. Молчащий и (4) интенционально Молчащий — свободный от интенциональности Молчащий, т. е. абсолют как таковой (абсолютное Ничто).

Реальность — все то, что не является метафизической фикцией или иллюзией конечного духа. Все то, что входит в универсум действительности. При этом метафизические фикции, иллюзии и воображаемые объекты также могут считаться реальностью, если рассматривать их в качестве фактов конечного сознания, которым, правда, ничто не соответствует в действительности. Поэтому я бы отказался от таких выражений, как «фиктивная реальность», «иллюзорная реальность» и «воображаемая реальность», хотя можно говорить о субъективной реальности фикций, иллюзий и воображаемых объектов. Например, в контексте шеллинговской «философии откровения» спинозовское понятие субстанции хотя и является реальностью как исторический факт определенной метафизической конструкции, как *концепт*, но при этом его *денотат*, то, на что указывает это понятие, оказывается метафизической фикцией. Иначе говоря, это понятие для Шеллинга подобно, скажем, понятию «круглого квадрата», т. е. хотя и имеет определенный *десигнат*, ибо указывает на некоторую воображаемую конструкцию, однако не имеет *денотата*

и тем самым лишено реальности. В контексте метафизики, выходящей за пределы онтологии, гегелевский абсолютный дух как актуально бесконечное для-себя-бытие, если его рассматривать как высшую метафизическую реальность, опять-таки оказывается метафизической фикцией, ибо условием возможности и действительности актуально бесконечного для-себя-бытия является стоящий над бытием как таковым первый Единый.

Абсолютный дух может быть реальным только как результат свободной эманации первого Единого. Точно так же метафизической фикцией окажется и первый Единый, если рассматривать его без стоящего над ним отрешенного от единства Молчащего. Первому Единому можно приписать реальность только в том случае, если понимать его как результат свободной эманации абсолюта как Молчащего. При этом становится ясно, что в метафизике, ведущей за пределы онтологии, реальность отнюдь не тождественна бытию. Например, первый Единый как генологический облик Молчащего хотя и свободен от бытия, но при этом является реальностью, причем метафизически более сильной, чем Единый Сущий. Линия потенцирования реальности выходит не только за пределы бытия, но и за пределы отрешенного от бытия единства. Соответственно, Молчащий как таковой является несоизмеримо более сильной реальностью, чем первый Единый. Высшей реальностью является Молчащий, свободный от какой бы то ни было метафизической интенциональности, или абсолют как абсолютное Ничто, или абсолют как таковой. Парадокс здесь состоит в том, что абсолют как всемогущее Ничто — это *реальность, стоящая над универсумом своих деяний* (*универсум*

действительности) и при этом входящая и не входящая в него, ибо абсолют здесь выступает также и как результат акта самосотворения, а именно через деяние через недеяние. Абсолют как Всемогущий — это Тот, кто властен дать себе реальность и действительно делает это в том случае, если он этого захочет. Получается также, что этот термин вроде бы нельзя отнести к абсолюту как таковому, т. е. как к принципиально Непостижимому, стоящему над всем, о чем мы можем помыслить. Однако абсолют как таковой мы не можем назвать и метафизической фикцией, ибо умозрение на пути апофатики с необходимостью приводит нас к постижению того, что абсолют как Непостижимый — это все же реальность, но такая, которая парадоксальным образом является условием возможности любой реальности в том числе и самой себя.

Религия — одна из форм абсолютного духа микроуровня, где абсолют постигается в стихии «представления» (*die Vorstellung*) и предстает для созерцания в качестве его *предмета*. Гегель указывает на три формы абсолютного духа: искусство, религия и спекулятивное мышление (философия), в которой первые две формы подвергаются снятию[4]. Философия выступает здесь как «истина» искусства и религии, или как истинное искусство и истинная религия: это искусство философского размышления об абсолюте, подвергающее конечный дух

[4] См., напр.: *Hegel G. W. F.* Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes… *Dritte Abteilung:* Der absolute Geist. § 553–577 // *Hegel G. W. F.* Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979. Bd. 10. S. 366–395.

метафизической возгонке и ведущее его к единению с абсолютом. Спекулятивное мышление здесь фактически претендует на роль особого рода действительной духовной практики («культ»). Горизонт гегелевского мышления, однако, ограничен онтологическим измерением реальности. Метафизика же, выходящая за пределы онтологии, указывает на то, что абсолютный дух не может существовать без надбытийственного Единого, отрешенно присутствующего в нем и этим своим присутствием метафизически «впервые» созидающего его. Поэтому в рамках онтологического измерения гегелевский абсолютный дух — это всего лишь метафизическая фикция, а гегелевская религия есть лишь безрезультатная погоня за этой фикцией. Майстер Экхарт, однако, показал умозрению более широкий горизонт, ведущий духовного аскета через мистические прорывы сквозь бытие, отрешенное от бытия единство и интенциональное молчание абсолюта в безмолвную Бездну Божественности. Только в свете этого горизонта обретает реальное значение и гегелевское понятие абсолютного духа как сущего Бога и открывается возможность построения религии за пределами онтологии.

Самополагание *в качестве* (чего-либо или кого-либо) — *das Setzen seiner selbst **als** X* — свободное полагание Субъектом самого себя в своем «предикате», или «объекте», при котором Субъект, сам по себе стоящий выше «предиката», созидает его и утверждает себя как присутствующего в нем отрешенным от него образом. Например, абсолют полагает себя в качестве отрешенного от бытия Единого. Это означает, что абсолют, сам по себе стоящий выше отрешенного от бытия

единства, созидает это единство и утверждает себя как присутствующего в нем отрешенным от этого единства образом. Утвердив же себя в качестве отрешенного от бытия Единого, абсолют, далее, полагает себя в качестве Единого Сущего, тем самым отрешенным от бытия образом присутствуя в созданном им актуально бесконечном бытии. При этом *Самость* Единого сущего принадлежит не ему как таковому, а ближайшим образом Единому, отрешенному от бытия, а в конечном счете она принадлежит лишь Тому, Кто стоит над абсолютным единством и над самим собой как интенционально Молчащим, а тем самым над всем универсумом вообще, т. е. она принадлежит абсолютному Ничто, за пределами всех измерений универсума свободно полагающему себя в качестве самого же себя, а тем самым — в качестве абсолютной Самости.

Самосознание — акт самосоотнесенной интенциональности *сознания*. Осознание, или созерцание, субъектом самого себя. Совпадение субъекта и объекта сознания. В окончательном смысле такое совпадение имеет место только на уровне абсолютного *Я*, тождественного абсолютному Ничто. Поэтому акт самосознания абсолюта вовсе не обязательно имплицирует его бытие. Последнее происходит только на уровне абсолютного духа, Самосознанием абсолюта на уровне первого Единого созидается не его бытие, а его отрешенное от бытия единство, а самосознанием абсолюта на уровне Молчащего созидается не его единство, а его молчание. Вся без исключения реальность созидается и сохраняется только в силовом поле самосознания абсолюта.

Самость — безусловное творческое начало, по отношению к универсуму выступающее как трансцендентное

ему абсолютное *Ничто*. Самость не просто едина и единственна, но она — выше надбытийственного единства. Это значит, что отрешенное от бытия Единое первой гипотезы платоновского «Парменида» — это не оно само: самость этого Единого принадлежит не ему, а абсолютному Ничто, которое, во-первых, свободно утверждает само себя над этим единством и трансцендентным по отношению к этому единству интенциональным молчанием и тем самым над универсумом как таковым, а во-вторых, отрешенным от интенционального молчания образом присутствует в этом молчании, а в лице последнего отрешенным от единства образом присутствует в этом единстве и тем самым созидает его. Точно так же и бытие — это не оно само, ибо самость бытия непосредственно принадлежит не ему, а отрешенному от бытия Единому, полагающему себя в качестве Единого сущего и тем самым созидающему бытие как таковое.

Сверхсущее — то, что пребывает над бытием. Промежуточное и в конечном счете некорректное понятие, ибо в нем то, что должно мыслиться как возвышающееся над бытием, опять-таки в себе самом оказывается обремененным бытием. Сверхсущее как таковое не может возвыситься над бытием как таковым. Поэтому оно не может быть подлинным субъектом бытия, т. е. *сущим* в подлинном смысле, ибо таковому субъекту надо обладать *силой небытия*. Поистине сущим *может быть* лишь Тот, Кто прежде всего *может не быть* (Шеллинг). Сверхсущее же как таковое *не быть не может*. Оно полностью беспомощно по отношению к собственному бытию. Поэтому «сверхсущее» следовало бы считать метафизической фикцией.

Свобода — условие возможности совершения творческих актов. Это — актуально бесконечное можествование. (1) Субъект свободы трансцендентен по отношению к объекту своей свободы. Этот аспект свободы условно можно было бы обозначить как *свобода от* чего-либо. (2) Субъект свободы господствует над объектом своей свободы. Подлинное господство — это господство Творца над сотворенным. Такое господство подразумевает отрешенное присутствие Творца в сотворенном. Этот аспект свободы можно было бы обозначить как *свобода в* чем-либо. (3) И еще: *свобода выбора* — это такой аспект свободы, где выбираемые возможности выступают по отношению к субъекту свободы как некая данность. Например, Субъект может сотворить нечто, а может этого и не делать. Момент данности, однако, говорит о моменте несвободы. Этот момент снимается лишь на уровне абсолютного Ничто.

Свободное полагание — творческий акт созидания некоторой реальности, в котором не утрачивается свобода Творца. То же самое, что *созидание*, или *творение*. Условием возможности свободного полагания является (1) отрешенность Творца от предмета творения и вместе с тем (2) его способность присутствовать в творении, (3) не утрачивая этой отрешенности.

Слово — метафизическое перформативное высказывание, совершаемое абсолютом. Высказывая Слово «*Я есмь Сущий*», абсолют свободно полагает свое бытие и себя в нем в качестве Сущего. Высказывая Слово «*Я — Единый*», абсолют свободно полагает свое единство и себя в нем в качестве отрешенного от бытия Единого. При этом Слово о бытии может звучать лишь на фоне

Слова о единстве, а Слово о единстве — лишь на фоне интенционального молчания как внутреннего диалога абсолюта с самим собой, в котором он в себе самом творит свое безмолвное Слово о том, что он может сотворить себя как Единого. Это внутреннее Слово обладает реальностью лишь на фоне абсолютного молчания. Последнее создается тем, что воздерживаясь от высказывания каких бы то ни было Слов, как внешних, так и внутренних, абсолют полагает себя в качестве свободного от интенциональности Молчащего, совпадающего с экхартовской Бездной Божественности. «Парение» в этой Бездне — абсолютное условие возможности любого Слова.

Случайность — в обычном философском смысле — категория, указывающая на внешние, несущественные, не обусловленные *необходимой* детерминацией метафизические реальности, не вытекающие из природы того или иного метафизического контекста. Характеристика всего того, что не укладывается в необходимую причинно-следственную связь. Шеллинг, однако, понимал под случайностью прежде всего *обусловленность **свободной** причиной*, то, в силу чего нечто предстает как результат свободного полагания. Случайно то, что проистекает не из природы, а из свободы. При этом причина, не являющаяся ничьим следствием, кроме самой себя, еще не обязательно должна считаться причиной свободной. Спинозовская субстанция, например, мыслится не как свободная, а как вынужденно-необходимая причина своего собственного бытия, в силу чего ее бытие опять-таки оказывается не случайным, а вынужденно-необходимым, — в том случае, правда, если таковая субстанция и в самом деле существует, а не является, согласно

шеллинговскому контексту, всего лишь метафизической фикцией. В рамках онтологии не является случайным и бытие гегелевского абсолютного духа, ибо абсолютный дух извечным актом своего самосознания неизбежно генерирует свое собственное бытие. В контексте метафизики, выходящей за пределы онтологии, однако, сам абсолютный дух следует мыслить, как реальность случайную, а именно как результат свободного полагания, субъектом которого является отрешенное от бытия Единое. То, что выглядит необходимым в определенном контексте, в контексте более высоком может оказаться случайным. В этом смысле, по Шеллингу, мировой процесс, с одной стороны, с необходимостью порождается инобытийной метафизической позицией форм абсолютного духа, но, с другой стороны, сама эта позиция является результатом свободного полагания и тем самым случайной. И в этом смысле случайным оказывается и мировой процесс. Случайность мира с этой точки зрения оказывается метафизически более первичной, чем его вынужденная необходимость. В нашем контексте случаен не только мир как результат творения, но также бытие Бога и отрешенное от бытия божественное единство, если понимать их как результат свободного творческого акта. Более того, результатом свободного полагания являются и перформативный акт интенционального молчания абсолюта, а также его свободное от интенционаальности молчание, тождественное актуально бесконечному можествованию.

Смерть *мистическая* — отрешение от фундаментальных моментов, конституирующих идентичность метафизического субъекта. Условие возможности *прорыва*

к абсолюту. Для проходящего метафизическую возгонку конечного духа степени мистической смерти микроуровня соответствуют степеням прорыва: (*1*) отрешение от конечного бытия, (*2*) отрешение от актуально бесконечного бытия, (*3*) отрешение от надбытийственного единства, (*4*) отрешение от интенционального молчания абсолюта. Что касается мистической смерти макроуровня, то можно сказать следующее. (*1*) Жизнь абсолютного духа как Сущего Бога — это его всегда уже свершившаяся мистическая смерть в отрешенном от бытия первом Едином. (*2*) Жизнь первого Единого как его самоединение — это его всегда уже свершившаяся мистическая смерть в отрешенном от единства интенционально Молчащем. (*3*) Конституирующий жизнь интенционально Молчащего внутренний диалог с самим собой — это его всегда уже свершившаяся мистическая смерть в Молчащем, отрешенном от интенциональности. При этом отрешенное присутствие более высокой и более сильной реальности в реальности более низкого порядка — это условие возможности вневременного «процесса», обратного «процессу» свободной эманации и возводящего низшую реальность к высшей как таковой, вплоть до ее уничтожения в абсолюте как абсолютном Ничто.

Совершенный (= *безусловно* абсолютный) **дух** — абсолют, свободный от своего бытия абсолютным духом. Покидая пределы шеллинговского горизонта, мы могли бы сказать, что в образе совершенного духа абсолют предстает перед умозрением тогда, когда оно отводит свой взор от триединства бытия абсолютного духа и в конечном счете переводит его на абсолютное Ничто, но

пока что видит лишь след от созерцания этого бытия, заслоняющий экхартовскую Бездну Божественности, над которой без метафизической и надметафизической обители непостижимым образом «обитает» Субъект актуально бесконечного можествования.

Созидание — творение в самом общем виде. Творческий акт, которым абсолют полагает не только мироздание, но и свое собственное вечное бытие, а также и прежде этого — свое отрешенное от бытия единство и тем самым — метафизический универсум, а еще более изначальным образом он созидает универсум действительности. Созиданием можно также назвать и свободное полагание абсолютом самого себя в качестве Субъекта актуально бесконечного можествования, отрешенного от универсума как такового и от самого себя.

Сознание — акт созерцания субъектом некоторого отличающегося от него объекта или множества объектов, осуществляющийся на фоне акта *самосознания*.

Солнце *бытия* — ближайшим образом это онтологический образ светового символизма, указывающий на абсолютный дух как силу, свободно полагающую бытие, отличное от собственного актуально бесконечного бытия абсолютного духа. Метафизическим условием бытия абсолютного духа является «черное» Солнце.

Солнце «*черное*» — образ светового символизма, указывающий прежде всего на первого Единого как на возвышающийся над всяким бытием свободный источник, волей которого полагается актуально бесконечное бытие абсолютного духа. Первый Единый, однако, является результатом свободной эманации абсолютного Ничто как интенционально Молчащего, а в конечном

счете — Молчащего, отрешенного от какой-либо интенциональности, т. е. абсолютного Ничто как такового. В этом смысле абсолютное Ничто выступает как творящее самого себя, как излучающее самого себя и светящее в самого себя «черное» Солнце, обладающее актуально бесконечной силой свободной эманации. При попытке умозрения сосредоточиться на абсолютном Ничто для него угасает, правда, и сама «чернота». Само по себе абсолютное Ничто отрешено от самой противоположности «света» и «тьмы».

Субстанция (лат. *substantia*) — то, что лежит в основе. В окончательном смысле — первооснова. Спиноза рассматривал субстанцию как реальность, которая обосновывает сама себя, являясь причиной самой себя (*causa sui*). Субстанция — *необходимая* причина своего собственного *бытия*. На понятии о Боге, которое по сути не выходит за пределы понятия субстанции, базируется онтологический аргумент в пользу бытия Бога. В соответствии с понятием субстанции Бог низводится до уровня того, кто *не может не быть*, т. е. того, кто не властен над своим собственным бытием. Поздний Шеллинг считал спинозовскую субстанцию метафизической фикцией. С его точки зрения — это такая воля, которая не имеет в себе самой никакой опоры, которая позволяла бы ей удерживаться от действительного воления и неизбежно вытекающего из него перехода в экзистенцию. Это, по Шеллингу, беспомощная и слепая псевдореальность, «непредмыслимым» образом утратившая свое можествование, перешедшая во внешнее бытие и не властная над ним. В отличие от спинозовской субстанции абсолютный дух, по Шеллингу, может, опираясь на триединство

форм своего бытия, удерживаться от полагания инобытийной метафизической позиции, а также, в случае такого полагания, вернуть свои формы в их изначальное единство. В силу этого, согласно Шеллингу, отношение абсолютного духа к его возможному инобытию является свободным. При этом свобода абсолютного духа по отношению с своему собственному изначальному аффирмативному бытию остается у Шеллинга лишь голой декларацией, так что в этом смысле отличие абсолютного духа от субстанции Спинозы оказывается непринципиальным.

Субъект *можествования* — *тот, кто* может, могущий. По отношению к бытию субъект можествования — этот тот, кто может быть (у Шеллинга: *der Seinkönnende*), или Могущий быть. Могущий быть представляет собой исходный пункт «Философии откровения» Шеллинга. В контексте метафизики за пределами онтологии оказывается, что по отношению к отрешенному от бытия единству Субъект можествования — это Тот, Кто может свободно утвердить себя в качестве Единого. По отношению к метафизическому молчанию Субъект можествования — это Тот, Кто может молчать, или свободно утвердить себя в качестве Молчащего. Это — абсолютное Ничто как Субъект актуально бесконечного можествования.

Сущее — субъект бытия. Подлинным Сущим может считаться только та реальность, которая стоит над бытием.

Сущность *триединства* — рассматриваемое само по себе единство трех форм абсолютного духа в том виде, в каком оно предстает в онтологическом измерении.

Будучи сущим единством, сущность триединства имеет фрактальную структуру, обнаруживая в себе в качестве моментов те самые три формы, единством которых она является. Центр круга абсолютной рефлексии в себя, конституирующей аффирмативное бытие, который сам в себе снова оказывается кругом (*Алеф*). Как бытийный гештальт (см. ***Гештальт***) этот центр может быть фиксирован только силой генады (см. ***Генада***) *единства,* отрешенным от бытия образом присутствующей в нем. Эта генада представляет собой луч единства, который исходит от абсолютного Единого в надбытийственном измерении, «затем» в бытии образует центр круга аффирмативного бытия и, наконец, в метафизической позиции, предшествующей полаганию инобытия, конституирует для-себя-бытие третьей формы абсолютного духа, в силу чего она как синтез первых двух форм только и может быть фиксирована в лице третьей формы и аффирмативное бытие может быть представлено не как двуединство, а как триединство. Сама по себе сущность триединства, таким образом, существовать не может[5].

---

[5] М. Крюгер, однако, отождествляет сущность триединства с Божественностью Бога, которая состоит в его свободе и где он «высказывает себя в качестве Господа своего бытия» (*Krüger, Malte Dominik*. Göttliche Freiheit: Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie. Tübingen, 2008. S. 178). Однако вопреки Крюгеру и следуя интуициям Майстера Экхарта, мы должны признать, что форма сущности — это опять-таки всего лишь форма *бытия* Бога, и здесь он не может возвышаться над своим бытием. Но властвовать над бытием может лишь Тот, Кто стоит над ним и полностью отрешен от него. Абсолютная свобода в рамках онтологического измерения невозможна даже для абсолютного духа как актуально бесконечном *бытия*. Актуально бесконечное можествование абсолюта выше его актуально бесконечного бытия.

Творение — созидание мироздания. В широком смысле этот термин может означать созидание абсолютом любой реальности, в том числе и своей собственной. Тогда творение и созидание — это одно и то же.

Теогонический процесс — у позднего Шеллинга — процесс возвращения форм абсолютного духа из инобытия, в результате которого они в финальной метафизической позиции достигают для-себя-бытия и выступают как действительные ипостаси Троицы.

Теогония *вечная* — у позднего Шеллинга — диалектика соотношения абсолютного духа как такового с тремя имманентными формами его вечного бытия до полагания инобытийной метафизической позиции. В более широком контексте — свободное полагание абсолютом самого себя в своей отрешенности от всех измерений универсума и, далее, в своем отрешенном от единства интенциональном молчании, своем отрешенном от бытия единстве и отрешенном от инобытия вечном бытии.

Тишина — совершенное безмолвие как результат перформативного акта свободного от интенциональности молчания абсолюта. Отсутствие каких бы то ни было перформативных высказываний абсолюта как внешних, так и внутренних. Перформативный акт такого молчания имеет особый характер: это деяние через недеяние. Это акт абсолютного покоя, и как таковой он отрешен от универсума действительности. При этом, однако, он парадоксальным образом является результатом такого недеяния абсолюта, которым он действительно полагает себя в качестве свободного от какой-либо интенциональности Молчащего. Тем самым создается изначальная

сфера универсума действительности, где абсолютно Молчащий является первой и непосредственной манифестацией абсолюта как абсолютного Ничто. Здесь абсолютное Ничто как свободная причина самого себя совершенным образом совпадает с самим собой как со своим изначальным творением. В тишине абсолютное Ничто выступает как единство молчания и Молчащего.

В этом смысле можно сказать, что Тишина — это то же самое, что абсолютное Ничто. Поэтому для экхартовского духовного аскета достижение внутренней тишины тождественно достижению внутренней пустоты. И это не просто пустота, а пустота, тождественная такому ничто, которое при этом является не чем иным, как проблеском абсолюта как абсолютного Ничто. Это пустота, наполненная абсолютным Ничто. Достижение такой тишины-пустоты есть тогда не просто определенное предварительное условие проникновения абсолюта в душу духовного аскета, а непосредственно сам акт этого проникновения, в котором духовный аскет отождествляет себя с высшей формой абсолюта как абсолютного Ничто. На микроуровне Тишина — это отрешенное присутствие абсолютного Ничто в душе духовного аскета. Любопытно при этом, что «прорывы» более низких метафизических уровней, такие, как прорыв к абсолютному духу, к первому Единому и интенционально Молчащему оказываются возможными только в силу прорыва высшего уровня, а именно — прорыва в абсолютную Тишину. Ведь прорыв к абсолютному духу — это прорыв в тишину, где умолкает Слово абсолюта о конечном бытии, прорыв к первому Единому — это прорыв в тишину, где умолкает Слово абсолюта о божественном

Бытии, а прорыв к интенционально Молчащему — это прорыв в тишину, где умолкает внешнее высказывание абсолюта о первом Едином. Финальный же прорыв — это прорыв в Тишину как таковую, где умолкает любое Слово абсолюта, как внешнее так и то, которое составляет его внутренний диалог с самим собой. При этом прорыв к «относительной» тишине возможен только через Тишину абсолютную. Здесь нет метафизической последовательности: «сначала» прорыв к Сущему Богу, «затем» к стоящему над бытием первому Единому, а уж «потом» — к интенционально Молчащему и, «далее» к Молчащему, свободному от внутреннего диалога и какой бы то ни было интенциональности. Не совершив «последний» акт, невозможно реализовать и «первый». Если духовный аскет не может прорваться к Сущему Богу, то это значит, что он еще не прорвался к первому Единому, а если он не может прорваться к первому Единому, то это значит, что он еще не прорвался к интенционально Молчащему, а это прежде всего значит, что он не прорвался к абсолютно Молчащему. Это говорит о том, что он вообще еще не готов к прорыву. Указанная последовательность прорывов — это на самом деле единый акт. Ее рисует нам лишь наше умозрение, которое должно здесь полностью умолкнуть, растворившись в абсолютной Тишине.

Трансцендентность — самополагание абсолюта за пределами чего-либо. Абсолютное Единое трансцендентно по отношению к бытию таким образом, что оно при этом не ограничено им, ибо оно утверждает себя в измерении более высокого порядка, где никакого бытия нет даже в том случае, если абсолют — в измерении

более низкого порядка — полагает бытие как таковое. Трансцендентность Субъекта актуально бесконечного можествования по отношению к универсуму состоит в том, что он утверждает себя в качестве абсолютного Ничто, для которого безразлично, созидает оно универсум или нет. В абсолютной позиции, где абсолютное Ничто творит самого себя, универсума нет в принципе, причем независимо от его действительного полагания.

Триединство — в философии позднего Шеллинга — единство трех форм абсолютного дух, имеющее место во всех метафизических позициях. В третей метафизической позиции первая форма, в лице которой абсолютный дух предстает как Могущий быть («в-себе-сущий дух»), является, по Шеллингу, порождающей потенцией Бога-Отца; вторая форма, в лице которой абсолютный дух предстает как чисто Сущий («для-себя-сущий дух»), соответствует Богу-Сыну; в лице третьей формы, соответствующей Св. Духу («у-себя-сущий дух»), абсолютный дух предстает как фиксированное для себя единство первых двух форм. При этом Бог-Отец, или, как говорит Шеллинг, абсолютная Личность, существует не как первая форма, а лишь в самом триединстве как таковом. Триединство — это качество Бога как Сущего. Формы абсолютного духа — это формы его аффирмативного *бытия*. Однако Шеллинг формулирует задачу осмыслить абсолютный дух как силу, свободную по отношению к своим формам. Эта задача остается у него нерешенной. Для ее решения необходимо постичь абсолют его в его трансцендентности по отношению к триединству, а значит, по отношению к божественному бытию как таковому. Абсолют в качестве отрешенного от бытия

Единого — за пределами триединства, по отношению к которому Единый выступает как метафизический представитель Ничто. При этом так называемая «сущность» триединства — это не что иное, как отрешенное от бытия присутствие абсолютного Ничто в триединстве Сущего Бога. Именно сила абсолютного Ничто обеспечивает как единство форм абсолютного духа, так и — посредством генад — их неслиянность (гештальты триединства), благодаря чему они в третей метафизической позиции выступают как Лица Троицы.

Триединство *«зеркальное»* — соотношение между «зеркальными» формами абсолютного духа, имеющее место в инобытийной метафизической позиции. В инобытийной позиции первая форма абсолютного духа (чистое можествование) обращается в чистое бытие; вторая форма (чистое бытие) обращается в чистое можествование, синтез первых двух форм в лице третьей формы — в зеркальный синтез, а единство трех форм — в зеркальное триединство. В силу этого бытийная позиция (ей соответствует первая, а в конечном счете — третья, финальная метафизическая позиция) и позиция инобытийная (ей соответствует вторая, а в конечном счете — четвертая, инобытийно финальная метафизическая позиция) находятся в перевернуто зеркальном соотношении между собой.

Умозрение — априорное познание, основанное на интеллектуальной интуиции. В метафизике это основная и конституирующая ее форма размышления об абсолюте. Отличается от *веры* тем, что умозрением принимается в качестве действительности только то, что обладает очевидностью для разума (у Гегеля — «свидетельство» разума, *das Zeugnis des Geistes*).

Универсум — актуально бесконечная тотальность метафизических фактов, охватывающая как онтологическое, так и надбытийственное измерение. Объект господства Субъекта актуально бесконечного можествования. Иерархически подразделяется на *онтологический* универсум, *метафизический* универсум, охватывающий помимо бытийных также и такие перформативные высказывания абсолюта, которыми он полагает себя как первого Единого, и всеобъемлющий в окончательном смысле универсум *действительности*, в который входят также свободное полагание абсолютом себя как интенционально Молчащего. Сотворение абсолютом самого себя как отрешенного от интенциональности Молчащего, тождественного абсолютному Ничто, реализуется за пределами универсума действительности. Парадокс здесь состоит в следующем. Поскольку в абсолютном Ничто, творящем самого себя, Творец и Творение совпадают, то момент непостижимой *сотворенности* Творца можно было бы все же считать изначальным актом полагания универсума действительности.

У-себя-бытие — у Шеллинга — рассматриваемая безотносительно к возможному инобытию третья форма бытия абсолютного духа, в которой он предстает как синтетическое единство первых двух форм — в-себе-бытия и для-себя-бытия и тем самым — по отношению к возможному инобытию — как Могущий быть как таковой. У Шеллинга, однако, приписываемое им абсолютному духу можествование, или власть, быть не распространяется на отношение абсолютного духа к его собственному изначальному бытию.

Усмотрение (*das Erblicken, das Ersehen* — понятие, введенное поздним Шеллингом в «Философии откровения») — творческий акт, которым абсолют особым актом сознания созидает для себя саму возможность сотворить что-либо. Абсолютный дух усматривает, по Шеллингу, в триединой структуре своего вечного бытия возможность сотворения иного бытия, в силу чего парадоксальным образом как раз только впервые и возникает сама эта возможность. Шеллинг вводит это понятие для осмысления и оправдания тезиса о сотворении бытия из ничего. Этот тезис, по Шеллингу, предполагает, что сотворению бытия не предшествует даже возможность этого бытия. Сама эта идея, при всей ограниченности ее реализации у Шеллинга, рассуждающего лишь о свободе абсолютного духа в сотворении мироздания, обладает эвристической ценностью. Она наводит на мысль о том, что в конечном счете и сам Субъект актуально бесконечного можествования должен быть осмыслен как результат свободного полагания.

Описанный Шеллингом акт творческого усмотрения абсолютным духом возможности творения иного бытия предполагает собственное бытие абсолютного духа, из которого он посредством обращения в зеркальную противоположность форм этого бытия, может создать метафизическую позицию, являющуюся непосредственным источником мирового процесса. Такое «усмотрение» не может считаться абсолютно изначальным актом творения из ничего. Таковым может быть лишь акт, в качестве Субъекта которого выступает абсолют не как Сущий, не как отрешенный от бытия Единый и не как отрешенный от действительного единства интенционально Молчащий,

а только как Ничто. Сама интенциональность Молчащего, усматривающего и тем самым созидающего возможность единства, создается актом усмотрения, совершаемым Молчащим, свободным от интенциональности, т. е. абсолютным Ничто. В конечном счете акт творения из «ничего» — это акт творения из Ничто. В этом смысле абсолютно изначальным актом творения из ничего следовало бы считать совершаемый через творящее усмотрение парадоксальный акт созидания Всемогущим самого себя как такового, т. е. именно как Субъекта всемогущества, тождественного абсолютному Ничто. За этим актом мог бы следовать совершаемый через усмотрение акт созидания абсолютным Ничто в себе самом возможности свободного полагания универсума действительности.

Фрактальность — универсальное свойство бытия, состоящее в том, что каждый его момент в себе самом представляет собой бытие как целое. Фрактальную структуру имеет триединство абсолютного духа: фракталом абсолютного духа является каждая из трех его форм, равно как и его «сущность». Это свидетельствует о том, что абсолютный дух есть реальность, не выходящая за пределы онтологического измерения.

Факт — данность, вопрос о происхождении которой остается открытым. *Метафизический* факт — это данность как результат свободного полагания. Если допустить, что Субъект свободного полагания обладает актуально бесконечной силой, то придется сделать вывод о том, что *все без исключения* — метафизический факт. Именно поэтому Субъект свободного полагания выступает перед умозрением в качестве абсолютного Ничто.

Эманация (лат. *emanatio* — истечение, распространение) — понятие, указывающее направление и характер перехода от высшей метафизической силы к реальности более низкого порядка. При этом высшая сила при таком переходе на своем уровне остается тождественной себе и ничего не утрачивает. В платонизме этому соответствует образ Солнца, испускающего эманационный луч и при этом сохраняющего в себе самом всю полноту своей силы. Здесь, как и в неоплатонизме, исходящее от высшей силы излучение носит непроизвольный характер, оно определяется логико-метафизической природой этой силы, а не ее свободным произволением. Если, однако, допустить, что первое Единое — это *не более чем первое* Единое и излучение, идущее от первого Единого, носит необходимый характер, то это повлечет за собой выводы, разрушительные для генологии. Дело в том, что первое Единое не имеет в себе силы, которая позволяла бы ему удерживать себя в себе самом на своем собственном уровне. Ближайшим образом эту силу дает ему созидающее его отрешенное присутствие в нем интенционально Молчащего. Без этого присутствия первое Единое немыслимо. Если представить себе первое Единое только как таковое, то оно на наших глазах утратит себя в своей эманации, оказавшись чем-то, что в конечном счете «непредмыслимым образом» всегда уже потеряло себя и растворилось в «дурном» ничтожестве материи. Мы бы имели дело с метафизической фикцией, в принципе аналогичной спинозовской субстанции. Поэтому эманация может мыслиться только как *свободная* и только в этом случае можно было бы говорить о действительном излучении абсолютом как своей безмолвной интенциональности,

так и надбытийного единства и, «далее», актуально бесконечного бытия и мира конечного духа. Излученное при этом обладает также и противоположным движением, порождаемым его имманентным стремлением вернуться к своему источнику и слиться с ним. Поскольку же излучение абсолютом универсума действительности рассматривается не как однажды произошедший акт, а как акт вечного творения, то налицо два противоположных друг другу и пронизывающих друг друга движения: от абсолюта и к абсолюту (*энантиодромия*).

Эманация *свободная* — творческое деяние абсолюта, в котором он (1) в качестве абсолютного Ничто неизменно остается самим собой на своем уровне, выступая как *свободно и отрешенно от всякой интенциональности, даже самосоотнесенной, светящее само в себя* черное Солнце, и при этом и в силу этого он свободен (2) излучать себя на более низких уровнях, выступая как Солнце всей действительности, а именно в качестве (a) интенционально Молчащего, (b) первого Единого (= отрешенное от бытия Солнце бытия) и (c) Единого Сущего, т. е. абсолютного бытия, или, что то же самое, триединого абсолютного духа, (d) творящего мир и выступающего по отношению к нему как отрешенное от мира Солнце мирского бытия, свободным излучением которого этот мир и является. При этом абсолютное Ничто отрешенным образом присутствует во всех своих излучениях, а именно, в себе как интенционально Молчащем, сквозь интенционально Молчащего оно присутствует в себе как первом Едином, а сквозь первого Единого оно присутствует в себе как Едином Сущем и, далее, сквозь Единого Сущего оно присутствует в мироздании. Это отрешенное присутствие

и образует единую ткань его излучения, пронизывающего все уровни универсума. Благодаря отрешенному присутствию абсолютного Ничто как черного Солнца Молчащий свободен от интенциональности и при этом оказывается в силах обрести интенциональность и стать метафизическим Солнцем, излучающим первого Единого, а первое Единое обладает силой стать Солнцем *бытия,* излучением которого является актуально бесконечное бытие абсолютного духа, который опять же в силу отрешенного присутствия в нем абсолютного Ничто как черного Солнца *всей реальности* может вспыхнуть как сияющее Солнце бытия, излучающее мироздание. Отрешенное присутствие черного Солнца является также и тем лучом, силой которого абсолют тянет обратно к себе все сущее и все стоящее над бытием, побуждая все им излученное к возвращению в свой изначальный источник.

Энантиодромия — в нашем контексте это метафизическое понятие, указывающее на взаимопроникновение движения полагаемой абсолютом как таковым отличной от него метафизической реальности *от него* («сверху вниз») и ее обратного движения по направлению *к нему* («снизу вверх»).

Я — акт сознания субъектом сознания самого себя, перформативный акт самосознания, коим самосознание метафизически «впервые» порождается. На онтологическом уровне универсума совершенный акт самосознания — это абсолютный дух, совпадающий с актуально бесконечным для-себя-бытием, или бытием как таковым. *Я* конечного духа есть такая самосоотнесенность его сознания, которая указывает ему на его метафизическую несамодостаточность, на его пространственно-временную

и материально-телесную привязанность, которая воспринимается им как случайность в свете зарождающейся в нем интуиции, указывающей ему на то, что его бытие на самом деле принадлежит абсолютному духу. На уровне метафизического символа абсолютного духа (абсолютный дух микроуровня) *Я* конечного духа является метафизическим «проблеском» в конечном духе актуально бесконечного бытия-сознания. Метафизический символ абсолютного духа не тождествен абсолютному духу как таковому (абсолютный дух макроуровня). В концепции Экхарта *Я* духовного аскета сохраняет свой метафизический след не только в прорыве к абсолютному духу, т. е. к Богу как сущему Единому, но и в прорыве к стоящему над бытием первому Единому и даже в Бездне Божественности, где его *Я* отождествляется с абсолютом как с абсолютным Ничто. Если пытаться отнести интуицию «*Я*» к стоящему над бытием первому Единому и стоящему над единством абсолютному Ничто, то надо учитывать следующее. Метафизическая самосоотнесенность первого Единого во всяком случае должна мыслиться как свободная от необходимости порождать его бытие, а самосоотнесенность абсолютного Ничто — как свободная от необходимости порождать единство. Лишь самосоотнесенность абсолютного духа с необходимостью порождает его актуально бесконечное бытие. Поэтому абсолютный дух как таковой не свободен по отношению к своему бытию и сам по себе отнюдь не есть Тот, Кто *может не быть* и потому может быть свободным образом, т. е. стать творцом своего собственного бытия. На уровне абсолютного духа акт его самосознания всегда уже есть *сущее Я* (акт *cogito*). Абсолютный дух,

или Бог как Сущий, не может мыслить самого себя так, чтобы этот акт метафизически не имплицировал с необходимостью его собственное бытие. Сказанное относится не только к абсолютному духу в его гегелевском и шеллинговском понимании, но и к аристотелевскому Нусу как мыслящему себя мышлению. Итак, абсолютный дух не может мыслить самого себя так, чтобы оставаться Могущим не быть и тем самым обладать свободой и властью как создавать, так и не создавать свое бытие. Это значит, что абсолютный дух как таковой не может выступить как Творец своего собственного бытия. Заслуга позднего Шеллинга состоит в том, что он, опираясь на интуицию можествования, а в конечном счете — всемогущества абсолюта, фактически указал умозрению путь, ведущий за пределы онтологического универсума. В нашем контексте, в значительной мере построенном на осмыслении метафизических интуиций Майстера Экхарта, парадоксальное решение этой проблемы состоит в следующем. Бог как абсолютный дух может творить свое бытие только в силу того, что метафизическим центром его триединства является абсолют как стоящий над бытием первый Единый, а в конечном счете — абсолют как возвышающееся над первым Единым и над универсумом действительности абсолютное Ничто. Абсолютное *Я* — это абсолютное Ничто как излучающееся внутрь самого себя черное Солнце, в силу своей безусловной самодостаточности обладающее свободой через луч своего творящего отрешенного присутствия создавать интенциональность молчания, надбытийное единство, актуально бесконечное бытие абсолютного духа и бытие мироздания. *Я* конечного духа существует только в силу того, что его

созерцает и в нем отрешенно присутствует *Я* абсолютное. Если конечное *я осознает* это присутствие в себе *Я* абсолютного, то оно обретает свою субъектную реальность в актуально бесконечном самосознании абсолюта. Бытие, надбытийное единство, стоящее над единством интенциональное молчание возможны и действительны только в свете абсолютного самосознания и в силу его отрешенного присутствия.

A posteriori (лат. — из последующего) — термин, указывающий на знание, данное в опыте и обусловленное им. Апостериорными, однако, являются также все умозрительные и независимые от чувственного опыта и в этом смысле априорные размышления о свободных деяниях абсолюта («априорное апостериори», или «апостериорное априори»).

A priori (лат. — из предшествующего) — термин, указывающий на знание, данное до опыта и независимо от него. Априорный характер знания об абсолюте в нашем контексте подвергается радикальному отрицанию, ибо решение вопроса об адекватности даже предшествующих *чувственному* опыту и независимых от него умозрительных рассуждений об абсолюте зависит от того, какие свободные деяния абсолюта конечный дух устанавливает не только в чувственном, но и в умозрительном опыте. А именно, здесь приходится размышлять над тем, как мы должны мыслить абсолют *в том случае, если* абсолют как абсолютный дух творит мироздание, что возможно лишь *в том случае, если* абсолют как первый Единый полагает себя в качестве Сущего Единого, т. е. абсолютного духа, что опять-таки возможно лишь *в том случае, если* абсолют как абсолютное Ничто

полагает себя в качестве стоящего над абсолютным духом первого Единого. Отсюда помимо прочего явствует, что так называемый онтологический аргумент, претендующий на априорное доказательство бытия Бога, якобы *необходимо* принадлежащего божественной *природе*, фактически отрицает свободу абсолюта по отношению к собственному бытию и потому способен «вывести» лишь метафизическую фикцию, которой не соответствует какая-либо реальность. Ведь абсолют властен и не быть и обладает бытием *лишь в том случае, если* он действительно актом свободного произволения полагает себя в качестве Сущего. Уже в этом смысле утверждение о бытии абсолюта может носить только апостериорный характер.

Cogito — акт самосознания, несущий в себе для его субъекта интуицию, указывающую ему на его бытие. Более того, это акт духовной самосоотнесенности, с силой метафизической необходимости имплицирующий бытие субъекта этого акта. В этом узком смысле представление о *cogito* может быть отнесено только к онтологическому измерению универсума (универсум Сущего Единого, или абсолютного духа) и никаким образом не может применяться для рассуждений о стоящем над бытием первом Едином и стоящем над единством абсолютном Ничто. Самосоотнесенность, или, точнее, самотождественность, первого Единого (перформативный акт самоединения) отнюдь не имплицирует его бытия, равно как и самосоотнесенность, или, точнее, самотождественность абсолютного Ничто (деяние через недеяние, состоящее в перформативном самополагании абсолюта как Молчащего), никоим образом не имплицирует ни его единства, ни его бытия.

***

Внимательный читатель может увидеть, что приведенный словарь метафизических терминов в значительной мере относится к метафизике за пределами онтологии и может рассматриваться как форма ее изложения. В нашем случае основной предпосылкой такой метафизики является фактически заданная поздним Шеллингом интуиция, указывающая на то, что актуальная бесконечность абсолюта должна рассматриваться не как актуально бесконечное бытие, а как актуально бесконечное можествование[6]. У Платона, главным образом в диалоге «Парменид», и в неоплатонизме, наиболее отчетливо у Прокла, намечено понимание абсолюта как стоящего над бытием первого Единого[7]. Майстер Экхарт через смыслообраз «Бездны Божественности» фактически указал на реальность, стоящую выше надбытийного Единого[8]. Как мы видели, логика такой метафизики ведет умозрение через парадоксы, финальным из которых является понимание абсолюта как абсолютного Ничто, обладающего властью над всем и прежде всего над самим собой.

---

[6] *Schelling F. W. J.* Philosophie der Offenbarung // *Schelling F. W. J.* Sämmtliche Werke. Zweite Abteilung. Bd. 3, 4. Stuttgart und Augsburg, 1858. Шеллинговская попытка описать строение абсолютного духа как субъекта актуально бесконечного можествования представлена главным образом в лекциях по «философии откровения» с десятой по пятнадцатую (Bd. 3. S. 198–336).

[7] См., напр.: *Proklos Diadochos.* Kommentar zum platonischen Parmenides / Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von Hans Günter Zekl. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2010. S. 477.

[8] В *н*аиболее концентрированном виде интуиции Экхарта об абсолюте и о пути духовного аскета выражены в знаменитой немецкой проповеди Экхарта «Блаженны нищие духом». В издании Й. Квинта эта проповедь представлена под номером 52 (Meister *Eckhart.* Die deutschen Werke: In 5 Bd. / Herausgegeben von Josef Quint. Stuttgart, 1936–1997. Bd. 2 (1958). S. 486 ff.).

Добавление
О Том, Кто может сделать себя не существующим даже в прошлом (*Der nicht gewesen zu sein Vermögende*)

Эти строки о Том, Кого никогда не было... Даже после того, как Он был. Я увидел этот оттенок отблеска «черного» Солнца не благодаря философской литературе. На эту интуицию меня навели некоторые высказывания из литературы художественной. Но когда думаешь о том, что тебя задевает, то помогает все: шелест листьев, дуновение ветра, рисунок, который образуют сплетающиеся ветви деревьев. Авторы, цитаты из произведений которых я сейчас приведу, наверняка не имели в виду то, о чем думаю я. Но они помогли мне увидеть то, что я ищу.

Кто же Субъект той силы, о которой идет речь? Ясно, что это не конечный дух. Но это и не абсолютный дух и даже не Единый. В чем смысл такой позиции?

Что касается конечного духа, то он осознает эту позицию примерно так. „*Ich halte nichts von Selbstmord, das ändert ja nichts daran, das man auf der Welt gewesen ist, und was ich in dieser Stunde wünschte: Nie gewesen sein!*“[9] (*Мой перевод:* «*Самоубийство для меня лишено смысла, ведь оно ничего не меняет в том факте, что ты был в этом мире, и вот что я желал в этот час: Никогда не быть даже в прошлом!*») Однако это не в моих силах. Ведь быть в прошлом — это остаться

---

[9] *Frisch, Max.* Homo Faber. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1957. S. 162.

в вечности. Я не могу вырвать свою страницу из книги вечности и сделать свое прошлое не существующим. „*Ewig sein: gewesen sein*“[10] (*мой перевод:* «*Быть вечным — это быть в прошлом*»). Иначе говоря, я не могу сделать с собой то, что в знаменитом романе М. Булгакова «Мастер и Маргарита» сделал Воланд (через члена своей свиты Коровьева) с несчастным Могарычом: «...раз, и нету его, и, прошу заметить — не было»[11]. Здесь, как видим, конечный дух еще не видит для себя возможности вступить на путь мистической смерти в экхартовском смысле. Однако здесь фактически в качестве цели указан тот момент абсолюта, где он утверждает себя как Тот, Кто может уничтожить свое присутствие в своем метафизическом прошлом и тем самым уничтожить прошлое как форму вечности и вообще прошлое как таковое. Об этом моменте мы еще не говорили.

Обратимся теперь к искомому Субъекту. Прежде всего это Субъект всемогущества. В нашем контексте мы можем сказать о нем следующее.

Абсолют как совершенно Молчащий — это Тот, Кто обладает силой не только не быть, но и не единствовать, а также и прежде всего не иметь интенциональности даже в своем «метафизическом» прошлом.

Даже в том случае, если абсолютно Молчащий «уже» сотворил себя в качестве интенционально Молчащего, стоящего над бытием Единого и Единого Сущего, он остается в себе самом самим собой, сохраняя

---

[10] *Frisch, Max*. Homo Faber. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1957. S. 236.

[11] *Булгаков М. А.* Мастер и Маргарита. М.: Художественная литература, 1988. С. 281.

абсолютную тишину своего покоя за пределами универсума действительности и в своем отрешенном присутствии в нем.

Мы, как кажется, могли бы сказать, что здесь дело обстоит так, *как если бы* Молчащий и вовсе «никогда» не создавал универсум действительности. Однако выражение «как если бы» (немецкое *als ob*) в данном случае не подходит, так как абсолют здесь *и в самом деле* изъял себя из своего сотворенного им «прошлого» и тем самым *уничтожил* его.

Поэтому здесь даже нельзя сказать, что абсолют интенционально молчал, единствовал и был абсолютным духом. Прошлого нет и никогда не было. Оно всегда уже «непредмыслимым образом» уничтожено. Если бы прошлое «осталось в прошлом», то его уничтожение не являлось бы актуально бесконечным.

Нельзя сказать также, что ситуация «до» сотворения абсолютом универсума действительности и ситуация «после» уничтожения абсолютом своего «прошлого» аналогичны друг другу: это просто *одна и та же* ситуация, где на самом деле нет ни «до», ни «после».

Более того. Молчащий — это не просто Тот, Кто уничтожил свое прошлое, а именно Тот, Кто *может* это сделать, т. е. обладает свободой как совершить этот парадоксальный акт, так и воздержаться от него. При этом обе указанные ситуации абсолют реализует сразу, единым деянием.

Литература

1. *Beierwaltes W.* Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1985.

2. *Beierwaltes W.* Identität und Differenz. — Fr./M., 1980.

3. *Beierwaltes W.* Proklos. — Fr./M., 1979.

4. Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis / bearbeitet von Otto Bardenhewer. Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlagshandlung, 1882.

5. *G...l [Göschel] Carl Friedrich.* Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis. Ein Beitrag zum Verständnis der Philosophie unserer Zeit. — Berlin, 1829.

6. *Gürsgen Dirk.* Henologie und Ontologie: Die metaphysische Prinzipienlehre des späten Neuplatonismus. Würzburg: Königshausen & Neumann GmbH, 2007.

7. *[Eckhart]* Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts / Herausgegeben von Franz Pfeiffer. Zweiter Band: Meister Eckhart. Göttingen 1906.

8. *[Eckhart]* Meister Eckharts mystische Schriften: In unsere Sprache übertragen von Gustav Landauer. — Berlin: Karl Schnabel, 1903.

9. *Eckhart, Meister.* Der Morgenstern / Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Hans Giesecke. B., 1964.

10. *Eckehart, Meister.* Schriften / Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und eingeleitet von H. Büttner (Volksausgabe in I Band). Jena, 1993.

11. *Eckhart, Meister.* Die deutschen Werke: In 5 Bd. / Herausgegeben von Josef Quint. Stuttgart, 1936–1997.

12. *Flasch K.* Meister Eckhart: Philosoph des Christentums. — München, 2010.

13. *Flasch K.* Wenn Gott nicht gerecht wäre. Philosoph des Christentums: Meister Eckharts Werke und Predigten // Das 14. Jahrhundert — Abschied vom Mittelalter. — München, 2000.

14. *Gilson E.* Being and Some Philosophers. — Toronto, 1961.

15. *Hegel G. W. F.* Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979.

16. *Kritschewskij, Andrej.* Spekulativ-theologischer Symbolismus als das Denken des Absoluten. Zum Problem des absoluten Selbstbewusstseins bei Hegel // Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten / Peter Ehlen (Hrsg.). München: Kindt, 1994.

17. *Krüger, Malte Dominik.* Göttliche Freiheit: Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie. Tübingen, 2008.

18. *[Plotin]* Die Enneaden des Plotin / Übersetzt von *H. F. Müller.* — Berlin, 1878.

19. *[Plotin]* Les Ennéades de Plotin / Par *M.-N. Bouillet.* — Paris, 1861.

20. *Proklos Diadochos.* Kommentar zum platonischen Parmenides / Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von Hans Günter Zekl. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2010.

21. *Rilke R. M.* Werke in sechs Bänden. Frankfurt am Main, 1984.

22. *Schmitt G.* The Concept of Being in Hegel and Heidegger. — Bonn, 1977.

23. *Schelling F. W. J.* Sämmtliche Werke. Stuttgart und Augsburg, 1856–1861.

24. *Schelling F. W. J.* Urfassung der Philosophie der Offenbarung. Teilbd. 1, 2. — Hamburg, 1992.

25. *Splett J.* Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels. Freiburg — München, 1984.

26. *Августин Аврелий.* О Троице. — Краснодар: «Глагол», 2004.

27. *Апресян Ю. Д.* Избранные труды. Т. II: Интегральное описание языка и системная лексикография. — М.: «Языки русской культуры», 1995.

28. *Асмус В. Ф.* Античная философия. — М.: «Высшая школа», 1976.

29. *Брентано Ф.* О многозначности сущего по Аристотелю. — СПб: Изд-во Института «Высшая религиозно-философская школа», 2012.

30. *Вайцзеккер К. Ф.* Физика и философия // Вопросы философии. — 1993. № 1. С. 115–125.

31. *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики: В 3 т. — М., 1970–1972.

32. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук: в 3 т. — М.: «Мысль», 1974–1977.

33. *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. — М., 1986.

34. *Доброхотов А. Л.* К публикации перевода «Книги о причинах» // Историко-философский ежегодник. 1990. — М.: «Наука», 1991. С. 188 — 189.

35. *Гейзенберг В.* Шаги за горизонт. — М., 1987.

36. *Жильсон Э.* Бытие и сущность // *Жильсон Э.* Избранное: Христианская философия. — М., 2004.

37. Книга о причинах (Книга Аристотеля об истолковании чистого блага) / перевод *М. Ю. Скворцова* // Историко-философский ежегодник. 1990. — М.: «Наука», 1991.

38. *Кричевский А. В.* Диалектика бытия и свободы в метафизике. Москва — Берлин: Директ-Медиа, 2018. — 223 с. Книгу в бумажном либо электронном виде можно приобрести на сайте издательства Директ-Медиа: https://www.directmedia.ru/book_496106_dialektika_byitiya_i_svobodyi_v_metafizike/

39. *Кричевский А. В.* Сила небытия: Метафизика за пределами онтологии. Москва — Берлин: Директ-Медиа, 2015. — 591 с. Книгу в бумажном либо электронном виде можно приобрести на сайте издательства Директ-Медиа: https://www.directmedia.ru/book_429053_sila_nebyitiya/

40. *Кричевский А. В.* Абсолютный дух сквозь лики триединства: Сравнительный анализ философско-теологических концепций Гегеля и позднего Шеллинга. — М.: ИФ РАН, 2011. В электронном виде полный текст книги доступен на сайте Института философии РАН по адресу: krichevskiy.pdf (iphras.ru) или http://iph.ras.ru/krichevskiy.htm (личная страница автора).

41. *Кричевский А. В.* Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга. — М.: ИФ РАН, 2009. В электронном виде полный текст книги доступен на сайте Института философии РАН по адресу: Krichevskiy.pdf (iphras.ru) или http://iph.ras.ru/krichevskiy.htm (личная страница автора).

42. *Кричевский А. В.* Метафизический смысл учения Гегеля об абсолютном духе // *Быкова М. Ф.,*

Кричевский А. В. Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. — М.: Наука, 1993. С. 134–270.

43. *Месяц С. В.* Начала метафизики Прокла (Введение к переводу некоторых теорем «Начал теологии») // *Прокл.* Начала теологии. Перевод теорем 1-33 / пер. с древнегреч. Месяц С. В. // АРХЭ. Труды культурологического семинара. Вып. 5. — М.: РГГУ, 2009. С. 203–234.

44. *Николай Кузанский.* Соч.: В 2 т. — М., 1979–1980.

45. *Пикунова А.* Оптика жуткого «Unheimlich — опыт» в новеллах Эдгара По // Опыт и чувственное в культуре современности: Филос.-антропол. аспекты. — М.: ИФ РАН, 2004. С. 133, примечание [6]; публикация на сайте ИФ РАН: http://iph.ras.ru/elib/Opyt_chuv_6.html

46. [*Ошо.*] Зеркало просветления (Послание Играющего Духа). — М.: Амрита-Русь, 2021.

47. *Платон.* Соч.: В 3 т. — М., 1968–1972.

48. *Платон.* Парменид / перевод, введение, комментарии, приложение указатель имен Ю. А. Шичалина. — СПб.: Издательство РХГА, 2017. С. 188.

49. *Плотин.* Шестая эннеада. Трактаты VI–IX / Перевод с древнегреческого и послесловие *Т. Г. Сидаша.* — СПб., 2005. С. 217–292.

50. *Прокл.* Комментарий к «Пармениду» Платона / пер. с древнегреч. Д. Ю. Лукомского. — СПб.: Міръ, 2006.

51. *Прокл.* Первоосновы теологии. — М.: «Прогресс», 1993.

52. *Реутин М. Ю.* Мистическое богословие Майстера Экхарта: Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего средневековья. — М., 2011.

53. *Топоров В. Н.* Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей // Индийская культура и буддизм. — М., 1972. С. 51–68.

54. *Франк С. Л.* Непостижимое // *Франк С. Л.* Соч. — М.: Правда, 1990. С. 182-607.

55. *Франк С. Л.* О невозможности философии (письмо к другу) // Вестник русского христианского движения. — Париж — Нью-Йорк — Москва, 1977. № 121.

56. *Хайдеггер М.* Закон тождества // *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге. — М., 1991. С. 69–79.

57. *Хорьков М. Л.* Майстер Экхарт: Введение в философию великого рейнского мистика. — М.: «Наука», 2003.

58. *Чанышев А. Н.* Трактат о небытии // Философия и общество. 2005. № 1. С. 5–15.

59. *Шеллинг Ф. В. Й.* Философия откровения. Т. 1. — СПб.: «Наука», 2000.

60. *Экхарт, Майстер.* Трактаты. Проповеди / изд. подгот. М. Ю. Реутин. — М.: Наука, 2010.

Оглавление